ISSN: 3107-4529

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal

A Multidisciplinary International Peer-Reviewed & Refereed Journal Designed to Meet UGC's Quality Parameters

Volume: 1, Issue: 3
(JUL-SEP)
2025

Editor-in-Chief
Dr. Rakesh Das
HOD, Dept. of Sanskrit & Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal 711202, India

Publishers & Associate Editor
Dr. Pintu Raul
Gangajamuna, Phandar, Belda,
Paschim Medinipur, West Bengal, 721424, India
E-mail: raulpintu@gmail.com

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal

A Multidisciplinary International Peer-Reviewed & Refereed Journal
Designed to Meet UGC's Quality Parameters

Vol. 1, Issue-3
(JUL-SEP)
2025

Editor-in-Chief

Dr. Rakesh Das
HOD, Dept. of Sanskrit & Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal 711202, India

Publishers & Associate Editor

Dr. Pintu Raul
Gangajamuna, Phandar, Belda,
Paschim Medinipur, West Bengal, 721424, India
Contact: 9836413580, 8016828750
E-mail: raulpintu@gmail.com

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal (SMRJ)
ISSN: 3107-4529
Vol. 1, Issue-3
(Jul-Sep) 2025
Journal Website: susamajournal.in

Publisher Name & Address: **Dr. Pintu Raul**
Vill: Gangajamuna, PO: Phandar,
PS: Belda, Dist.: Paschim Medinipur,
Pin: 721424, WB, India.
Email: raulpintu@gmail.com
Contact: 9836413580

Printed by: Jayanti Prakashan
Gangajamuna, Phandar, Belda
Paschim Medinipur, 721424, WB, India

JOURNAL PARTICULARS

Title: SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal
Frequency: Quarterly
ISSN: 3107-4529
Publisher: Dr. Pintu Raul
Chief Editor: Dr. Rakesh Das
Copyright: Dr. Pintu Raul
Starting Year: 2025
Subject: Multidisciplinary Subjects
Language: Multiple Language (Sanskrit, English, Bengali & Hindi)
Publication Format: Print
Email: susamajournal@gmail.com
Mobile No. 9836413580
Website: https://susamajournal.in
Address: Gangajamuna, Phandar, Belda, Paschim Medinipur, 721424, WB.

Price: 700.00 INR

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Editorial

The pursuit of knowledge, the relentless quest to understand the intricacies of human society, culture, and the world around us, forms the bedrock of human progress. This journal, a testament to the vibrant tapestry of human thought, welcomes contributions in Sanskrit, Bengali, English, and Hindi, fostering a truly multilingual platform for scholarly discourse. Research, in its multifaceted forms, serves as the cornerstone of societal advancement.

Research enables us to unravel the complexities of the past. By delving into historical records, analyzing archaeological findings, and studying ancient texts, we can illuminate the past, understand the trajectories of civilizations, and glean valuable insights into human behavior. Research also intends to address contemporary challenges, foster innovation and creativity.

Research-based evidence is crucial for informed policymaking. It provides policymakers with the data and insights necessary to develop effective and equitable policies that address societal needs and promote human well-being.

Through rigorous inquiry and critical analysis, research expands our understanding of human behavior, culture, and the world around us. It fosters intellectual curiosity, encourages critical thinking, and enriches our lives in countless ways.

We invite scholars, researchers, and academics from diverse backgrounds to contribute their original research findings, insightful analyses, and thought-provoking perspectives to this journal. We believe that by fostering a vibrant and inclusive platform for scholarly exchange, we can contribute to the advancement of knowledge and the betterment of society.

Dr. Rakesh Das
Editor-in-Chief

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Patron

Dr. Samu Mahali
Principal, Sitananda College
(Affiliated to Vidyasagar University), Nandigram, Purba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: samumahali@rediffmail.com

Editor-in-Chief

Dr. Rakesh Das
HOD, Dept. of Sanskrit & Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal 711202
Email ID: rakdas@gm.rkmvu.ac.in

Associate Editor

Dr. Pintu Raul
State Aided College Teacher, Dept. of Sanskrit,
Sitananda College, Nindigram, Purba Medinipur, 721631
Email ID: raulpintu@gmail.com

Managing Editor

Mr. Prosanta Barman
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit,
Katwa College, Dak Banglow Road, Katwa,
Purba Bardhaman, 713130
E-mail ID: prosanta1993@gmail.com

Editorial Board Members

Professor (Dr.) Parboty Chakraborty
Professor, Dept. of Sanskrit, Rabindra Bharati University, Emerald Bower Campus, 56A, B.T. Road, Kolkata-700050
E-mail ID: parboty.chakraborty@rbu.ac.in

Professor (Dr.) Imankalyan Lahiri
Professor, Department of International Relations, Director, School of International Relations and Strategic Studies, Jadavpur University, Project Co-ordinator, Jadavpur University-UNICEF Communication for Social Behaviour Change Programme.
Jadavpur University, Kolkata 700032, West Bengal, India
E-mail ID: imankalyan.lahiri@jadavpuruniversity.in

Professor (Dr.) Md. Jahangir Hossain
Professor & Chairman, Department of Folklore, University of Rajshahi, Rajshahi, Rajshahi-6205, Bangladesh.
E-mail ID: jhossainfolk@ru.ac.bd

Dr. Gopikrishnan Reghu
Assistant Professor, Department of Sanskrit and Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal 711202
Email ID: gopikrishnanr@gm.rkmvu.ac.in

Dr. Swarup Singha
Head & Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Vidyasagar University, Midnapore, Dist - Paschim Medinipur, West Bengal, India, Midnapore-721102
E-mail ID: swarupsingha@mail.vidyasagar.ac.in

Dr. Nepal Das
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Central Sanskrit University, Ekalavya Campus, Tripura, Vill- Sipai Para, P.O- Lembucherra, West Tripura-799210, India.
E-mail ID: dr.nepal.das@csu.co.in

Prof. (Dr.) Avijit Kumar De
Principal, Nani Bhattacharya Smarak Mahavidyalaya, Jaigaon, Alipurduar, West Bengal, 736182
E-mail ID: avijitde@yahoo.com

Dr. Nandadulal Mandal
Assistant Professor, Dept. of Shikshashastra (Education), Central Sanskrit University, Ekalavya Campus, Tripura, Vill- Sipai Para, P.O- Lembucherra, West Tripura-799210, India.
E-mail ID: dr.nandadulal.mandal@csu.co.in

Dr. Lakshmi Kanta Dolai
Associate Professor, Dept. of Bengali (UG & PG), Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University), Nandigram, Purba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: lkdolai74@gmail.com

Dr. Bishnupada Pal
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Visva-Bharati University, MMJM+83G, PO, Santiniketan, Bolpur, West Bengal 731235, India.
E-mail ID: bishnupada.pal@visva-bharati.ac.in

Dr. Bhaswati Mukhopadhyay
Head & Assistant Professor, Dept. of History, Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
Guest faculty, Dept. of S.S.E.A.S., University of Calcutta.
E-mail ID: bhaswati1604@gmail.com

Dr. Naba Kumar Das
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit (UG & PG), Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: nkdassnc@gmail.com

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Dr. Bigitendriya Debsharma
Head & Assistant Professor, Dept. of Anthropology, Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: bigitendriya@gmail.com

Dr. Joydeb Dinda
Assistant Professor, Dept. of Vyakarana, Laxmi Devi Shroff Adarsh Sanskrit College (Affiliated to Central Sanskrit University, New Delhi), Deoghar, Jharkhand.
Email ID: debjoydinda@gmail.com

Dr. Arpan Dhara
Assistant Professor, Dept. of Mathematics, Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: arpanbesu@gmail.com

Shyam Sundar Mondal
Assistant Professor, Dept. of English, Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: shamsmondal@gmail.com

Dr. Arup Bera
Assistant Professor, Dept. of Anthropology, Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University, Midnapore), Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: arup.ndg@gmail.com

Additional Editorial Board Members

Dr. Triddib Roy Mondal
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit, Diamond Harbour Women's University, Diamond Harbour Road Sarisha South 24 Parganas West Bengal- 743368. India
E-mail ID: tridibrm@gmail.com

Pradip Karmakar
State Aided College Teacher-1, Dept. Political Science, Khoyrasole Sailajananda-Falguni Sriti Mahavidyalaya, Khoyrasole-Babuijore Road, Khayrasole, West Bengal 731125
E-mail ID: pradipkarmakar311@gmail.com

Dr. Debabrata Mondal
State Aided College Teacher-1, Dept. Of Mathematics; Sitananda College, Nandigram, Puraba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: debu.math34@gmail.com

Advisory Board

Prof. (Dr.) Gopalchandra Misra
Former Vice Chancellor, University of Gour Banga, NH 12, Mokdumpur, Malda, 732101
Former Professor, Dept. of Sanskrit, Rabindra Bharati University, Emerald Bower Campus, 56A, B.T. Road, Kolkata-700050
E-mail ID: gm.professor@gmail.com

Prof. (Dr.) Ajit Kumar Mondal
Professor, Dept. of Sanskrit, Sidho-Kanho-Birsha University, Ranchi-Purulia Rd, Purulia, 723104
E-mial ID: guruji2010akmkvptirtha@gmail.com

Dr. Krishnagopal Adhikari
Former Associate Professor & HOD, Dept. of Sanskrit (UG & PG), Sitananda College (Affiliated to Vidyasagar University), Nandigram, Purba Medinipur, 721631, West Bengal, India.
E-mail ID: krishnagopaladhikari64@gmail.com

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Content

1. अभिज्ञानशकुन्तलनाटकनिष्ठमहाकविवाक्येषु वस्तुध्वनिसमीक्षणम्
Abhijñānaśakuntalanāṭakaniṣṭhmahākavivākyeṣu vastudhvanisamīkṣaṇam
—*Dr. Manteswar Barman* 1

2. नदीवाचकशब्दा ऋग्वेदश्च
Nadīvācakaśabdā R̥gvedaśca
—*Dr. Ranu Ghosh* 8

3.ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहमिति स्मृत्यर्थसम्मर्शः
Brahmaṇo hi pratiṣṭhā'hamiti smṛtyarthasammarśaḥ
—*Tirthankar Dey* 31

4. 'अक्षैर्मा दीव्यः कृषिमित्कृषस्व' : एकः समसामयिकानुसन्धानकृषिमार्गः
'Akṣairmā dīvyaḥ kṛṣimitkṛṣasva': ekaḥ samasāmayikānusandhānakṛṣimārgaḥ
—*Dharani Sarma & Dr. Pranabjyoti Deka* 37

5. रघुवंशमहाकाव्ये अव्ययीभावसमासस्य प्रयोगविमर्शौ
Raghuvaṃśamahākāvye avyayībhāvasamāsasya prayogavimarśau
—*Tuhin Mandal & Dr. Rakesh Das* 44

6. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्या अपत्याधिकारप्रकरणोपेतबालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावः
Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudyā apatyādhikāraprakaraṇopetabālamanoramāyāṃ granthāntarāṇāṃ prabhāvaḥ
—*Tanay Baidya* 52

7. योगोपनिषदनुसारं नाडीविज्ञानम् – एकमध्ययनम्
Yogopaniṣadanusāraṃ nāḍīvijñānam – ekamadhyayanam
—*Alok Bepari* 62

8.आधुनिकसाहित्यतत्त्वनिरूपणे हरिदाससिद्धान्तवागीश-राजेन्द्रमिश्रयोः मतविषये तुलनात्मक-मेकम् अध्ययनम्
ādhunikasāhityatattvanirūpaṇe haridāsasiddhāntavāgīśa-rājendramiśrayoḥ mata-viṣaye tulanātmakamekam adhyayanam
—*Sumanta Patra* 69

9. न्यायवेदवदनमतपदलक्षणविमृष्टिः
Nyāyavedavadanamatapadalakṣaṇavimṛṣṭiḥ
—*Soumen Chakraborty* 80

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

10. सांख्ययोगन्यायवैशेषिकदर्शनदिशा सुखस्य तुलनात्मकम् अध्ययनम्
Sāṃkhyayoganyāyavaiśeṣikadarśanadiśā sukhasya tulanātmakam adhyayanam
—*Purna Chandra Mondal* 85

11. वायोः प्रामाण्यनिरूपणे गौतमीयकाणादीयसिद्धान्तसमीक्षणम्
Vāyoḥ prāmāṇyanirūpaṇe gautamīyakāṇādīyasiddhāntasamīkṣaṇam
—*Aniruddha Ghosh* 91

12. माघकाव्यस्य काव्यदोषसमीक्षणम्
Māghakāvyasya kāvyadoṣasamīkṣaṇam
—*Dr. Suman Banerjee* 97

13. श्रीराधाकान्तठाकुरकृतचलदूरवाणीखण्डकाव्ये दण्डनीतिः
śrīrādhākāntaṭhākurakṛtacaladūravāṇīkhaṇḍakāvye daṇḍanītiḥ
—*Tanmay Biswas* 115

14. शान्तरसस्य स्थायीभावनिर्णये सांख्यदर्शनस्य सापेक्षता
śāntarasasya sthāyībhāvanirṇaye sāṃkhyadarśanasya sāpekṣatā
—*Vaskar Das* 119

15. वर्तमानकाले स्वास्थ्यसंरक्षणे आहारविधेः प्रासङ्गिकता
Vartamānakāle svāsthyasaṃrakṣaṇe āhāravidheḥ prāsaṅgikatā
—*Durjodhan Saha* 125

16. योगवेदान्तदर्शनदृष्ट्या मनसः स्वरूपम्
Yogavedāntadarśanadṛṣṭyā manasaḥ svarūpam
—*Sreeta Dey* 130

17. सङ्कल्पसूर्योदये प्रतिभासमानं दार्शनिकतत्त्वम्
Saṅkalpasūryodaye pratibhāsamānaṃ dārśanikatattvam
—*Sourav Goswami* 134

18. योगोपनिषत्प्रतिपादितयोगाङ्गेषु नियमविमर्शः, साम्प्रतं तदुपादेयता च
Yogopaniṣatpratipāditayogāṅgeṣu niyamavimarśaḥ, sāmpratam tadupādeyatā ca
—*Raju Samanta* 138

19. नाट्योत्पत्तौ वेदस्य भूमिका
Nāṭyotpattau vedasya bhūmikā
—*Nayanmani Roy* 146

20.कर्मपदार्थनिरूपणावसरे शाब्दिकपक्षे शाब्दबोधदिशा गौरवप्रदर्शनपुरःसरं प्राचीननव्यनैयायिकमतविवेचनम्
Karmapadārthanirūpaṇāvasare śābdikapakṣe śābdabodhadiśā gauravapradarśana-puraḥsaraṃ prācīnanavyanaiyāyikamatavivecanam
—*Parthasarathi Ghosh* 152

21. वैदिकयज्ञस्य समीक्षात्मकम् अध्ययनम्
Vaidikayajñasya samīkṣātmakam adhyayanam
—*Sourav Seth* 157

22. भारतीय ज्ञान परम्परा में यम-साधना की प्रासङ्गिकता: पतञ्जलि योगसूत्र के परिप्रेक्ष्य में
—*Dr. Parimal Mandal* 166

23. वैदिक वाङ्मय में रुद्र-शिवतत्त्व का विमर्श
—*Avijit Mandal* 175

24. IMMIGRATION, ETHNIC ASSERTION AND HUMAN RIGHTS IN POST COLONIAL ASSAM
—*Dr. Ananda Chandra Ghosh* 185

25. Karma as Self-Realization: Tagore's Philosophical Perspective
—*Dr. Biswajit Barman* 192

26. A Critical Study of the Peace in the Vedas
—*Dr. Ashim Chakraborty* 203

27. Environmental Emergencies in India's marginalised Landscapes: A Critical study of Arati Kumar Rao's *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink*
—*Suravi Biswas* 208

28. Paulo Freire: The Greatest Pedagogical Thinker of this Era
—*Dr. Prahllad Gain* 215

29. Reflection of Upamāna pramāṇa of the Nyāya philosophy in the Sanskrit and Bengali literature
—*Ranjit Shaw* 224

30. 'VEDAS' AND MONOTHEISM
—*Amit Mondal* 231

31. Visual Representation of Indian Sports Women taking stand against Patriarchy: A study of certain Indian Movies on Women's sports
—*Dr. Usnis Banerjee* 239

32. Reservation Policy in India: Balancing Social Justice and Meritocracy
—*Swati Chongder* 248

33. The Contribution of women in the Indian National Army (1942-1945)
—*Namita Mandal* 255

34. A Discussion on the Context of the Conversation between Tamasa and Murala River in the third act of the play "Chaya" in *Uttararamacharitam*
—*Santosh Bagdi* 259

35. Hypocrisy and Inertia in Brahmins: A Critical Rereading of *Samskara* as a Critique of Caste System in India
—*Avishek Manna* 265

36. A COMPARATIVE STUDY OF POLITICAL THOUGHT: PLATO AND ARISTOTLE
—*Sumit Mondal* 271

37. Everyday Lives of Medieval Indian Women: Gender, Labor, and Domesticity
—*Moyazzem Hossain Mondal* 279

38. The Flaws at the Root of Representative Democracy: A Critical Analysis
—*Nasim Jia Sirajee* 291

39. DIFFERENT PSYHOLOGICAL METHOD FOR STUDYING ABNORMAL BEHAVIOR PATTERN
—*Abhisek Bardhan* 297

40. রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের উপন্যাস: বাঁকুড়ার জনজীবন ও সংস্কৃতির চালচিত্র
—*Dr. Arup Palmal* 299

41. স্বামী বিবেকানন্দের সর্বধর্ম সমন্বয় ভাবনা
—*Dr. Trina Das* 306

42. সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যে বর্ণপ্রথা
—*Subrata Khanra* 311

43. রবীন্দ্র মানসে বৈদিক যুগের সামাজিক পরিবেশ
—*Dr. Jayanta Nandi* 317

44. দারিদ্র ও নিরাময়ের পন্থা : দার্শনিক প্রেক্ষাপটে পর্যালোচনা
—*Dr. Abhijit Mondal* 324

45. সামাজিক জীবনে গীতার সাংখ্য-যোগের অবদান
—*Dilip Tapadar* 335

46. অসংগঠিত বিড়ি শিল্পে নিযুক্ত নারীদের জন্য 'ক্ষমতায়ন' ধারণার প্রাসঙ্গিকতা : উত্তর ২৪ পরগনা জেলার হাড়োয়া ব্লকের নির্বাচিত গ্রামভিত্তিক একটি সমাজতাত্ত্বিক সমীক্ষা
—*Smt. Priyanka Gupta* 342

47. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জাতীয়তাবাদী ও আন্তর্জাতিকতাবাদী ভাবনা এবং সমসাময়িক আন্তর্জাতিক সম্পর্ক : একটি বিশ্লেষণ
—*Gokul Sarkar* 353

48. মেঘনাদবধ-মহাকাব্যে রস-বৈষম্য
—*Avijit Pandit* 359

49. বর্তমান মূল্যবোধে জৈন দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা
—*Khagendra Chandra Das* 366

50. বালগঙ্গাধর তিলকের গীতারহস্য ও অনুবাদক জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর
—*Dibyendu Chattopadhyay* 373

51. প্রান্তিকের রবীন্দ্রনাথ ও নিরাসক্ত নির্মমের দূত : এক ব্যতিক্রমী পুস্তিকার নিবিড় পাঠ
—*Pijus Kumar Mondal* 379

52. লোকনৃত্যে নারী : প্রসঙ্গ পুরুলিয়া জেলা
—*Biplab Kumar Mahato* 392

53. ঠাকুর শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণের মননে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা
—*Abhirup Choubey* 407

54. সংস্কৃত পুঁথিচর্চার ইতিহাস ও গুরুত্ব
—*Dr. Surojit Mondal* 412

55. পশ্চিমবঙ্গ তথা ভারতবর্ষের রাজনীতিতে ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জীর যোগদান
—*Jagat Mohan Sinha* 420

56. দার্শনিকগণের দৃষ্টিকোণে মানব ও পরিবেশ
—*Satyen Shit* 424

57. বৌদ্ধধর্মের ঐতিহাসিক স্থানঃ তীর্থ ও মহাতীর্থ প্রসঙ্গ
—*Subal Kumar Kisku* 443

——

अभिज्ञानशकुन्तलनाटकनिष्ठमहाकविवाक्येषु वस्तुध्वनिसमीक्षणम्

Abhijñānaśakuntalanāṭakaniṣṭhmahākavivākyeṣu vastudhvanisamīkṣaṇam

Dr. Manteswar Barman
Assistant Professor of Sanskrit
University B.T and Evening College
Keshab Road, Gunjabari, Cooch Behar
Email: barmanmanteswar@gmail.com

Abstract: Kālidāsa's *Abhijñānaśakuntalam* is a quintessential example of classical Sanskrit drama, noted for its poetic excellence and emotional depth. To analyze this work through the framework of Anandavardhana's *Dhvanyāloka* a key text on literary aesthetics, provides a nuanced understanding of its literary qualities. Anandavardhana's theory emphasizes *dhvani* (suggestion or implication) as the cornerstone of poetic beauty, encompassing various aspects like *vastudhvani* (suggestion of the subject matter), *alamkāra-dhvani* (suggestion of ornamentation), and *rasa-dhvani* (suggestion of emotional experience). This analysis explores how Kālidāsa's play exemplifies these concepts and contributes to its enduring appeal. *Vastudhvani* pertains to how the subject matter of a work is presented and suggested through nuanced expression. In *Abhijñānaśakuntalam*, Kālidāsa masterfully employs *vastudhvani* to explore themes of love, separation, and reunion. The play's portrayal of Śakuntalā's love for Duṣyanta and the resulting trials is not merely described but suggested through intricate details and subtext. For example, the depiction of the natural world, such as the forest and the hermitage, serves as a backdrop that mirrors the emotional states of the characters. The forest is not just a setting but a symbol of Śakuntalā's emotional journey its tranquility reflecting her initial bliss, its harshness mirroring her trials, and its eventual beauty symbolizing her reunion with Duṣyanta. Kālidāsa's use of imagery like the description of the deer and the recurring motif of the ring functions as a vehicle for suggesting the deeper themes of love and fate. The broken ring, which is crucial to the plot, symbolizes the interruption in their love and the eventual restoration of their relationship. Through these symbols, Kālidāsa subtly suggests the narrative's emotional and thematic layers, embodying Anandavardhana's principle of *vastudhvani*.

Keywords: Kālidāsa, Vastudhvani, Anandavardhana, *Dhvanyāloka,* Śakuntalā, Duṣyanta

उपोद्घातः

ध्वनिकाव्यानि विरचय्य ये खलु महाकवयः काव्यजगति स्वप्रतिष्ठां सूचितवन्तः तेषां संख्या अतिन्यूना दृश्यते इति आनन्दवर्धनमतम्। विषयेऽस्मिन् आनन्दवर्धनाचार्येण सुष्ठु संसूचितमस्ति

प्रासङ्गिकं वचनमिदं यत् साहित्यसंसारे कालिदासप्रभृतयः द्वित्राः पञ्चषाः वा महाकवयः सन्ति[1]। वाक्येऽस्मिन् कालिदासनामग्रहणेन आनन्दवर्धनाचार्यः तत्रभवन्तं कविकालिदासं महाकविश्रेणीषु एव अन्तर्भावयति इति तु स्पष्टतया ज्ञायते। इत्थं ध्वनिकारेण कविकालिदासः श्रेष्ठकविरूपेण विचारितो भवति इति वक्तुं शक्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन् महाकविलक्षणम् अवधारणीयं वर्त्तते। राजशेखरेण महाकविलक्षणप्रसङ्गे उक्तमस्ति यत् महाकविः सर्वगुणयोगी भूत्वा अन्यतरप्रबन्धकर्मणि प्रवीणो भवति[2]। महाकविः न केवलम् एकस्य गुणस्य अथवा गुणद्वयस्य अधिकारी भवति। परन्तु स सर्वेषां काव्यगुणानाम् अधिकारी भवति। महाकविविरचितानि काव्यानि सर्वदा रसोत्तीर्णानि भूत्वा सहृदयहृदयाह्लादकारीणि भवन्ति। ध्वनिकारोच्चारितवाक्यमिदं प्रमाणीकरोति यत् महाकविकालिदासविरचितेषु काव्येषु ध्वनिबाहुल्यं परिलक्ष्यते सर्वथा। अस्मात् कारणात् आनन्दवर्धनाचार्यः तदीये *ध्वन्यालोक*ग्रन्थे उदाहरणरूपेण स्थाने स्थाने महाकविकालिदासविरचितान् श्लोकान् गृहीत्वा स्वव्याख्यानं प्रस्तौति[3]। *ध्वन्यालोके* महाकविरूपेण गृहीतस्य कालिदासस्य कीर्त्तिसमुदायः निश्चितरूपेण आनन्दवर्धनम् आकर्षयति इति कथने नास्ति कोऽपि सन्देहः। तथा च, कालिदासप्रणीतानि काव्यानि च ध्वनिकारः सम्यक् अधीतवान् इत्यपि वक्तुं शक्यते। अतएव यद्यपि *ध्वन्यालोके* पञ्चषाणां कालिदासीयश्लोकानाम् अन्तर्भुक्तिः वाचिकरूपेण दृश्यते परन्तु समग्रेषु ग्रन्थेषु *रामायणमहाभारत*रूपमहाकाव्यद्वयं तथा च कालिदासप्रणीतं काव्यजातम् आनन्दवर्धनस्य चिन्तायां निरन्तरम् आसीत् इति कल्पने न जायते कोऽपि दोषः। तथा च, आनन्दवर्धनेन ध्वनिप्रकाराः यथा निर्दिष्टाः तदनुसारं संस्कृतकाव्यगतध्वनिविवेचनं सर्वथा फलदायकं भवति।

वस्तुध्वनिः

आनन्दवर्धनाचार्यः *ध्वन्यालोकस्य* प्रथमोद्योते ध्वनेः स्वरूपं वर्णयित्वा तस्य भेदविषये आलोचयन् कथयति यत् मुख्यतया ध्वनेः भेदत्रयमस्ति[4]। तत् यथा वस्तुध्वनिः, अलंकारध्वनिः, रसध्वनिः च। अस्मिन् प्रकारत्रये सर्वत्रैव वाच्यार्थात् सर्वथा प्रतीयमानार्थस्य भिन्नत्वं परिलक्ष्यते[5]। ध्वनिप्रकारे सर्वत्र प्रतीयमानार्थः वाच्यार्थसामर्थ्येन आक्षिप्तो भूत्वा वस्तुध्वनिः, अलंकारध्वनिः, रसध्वनिः च इति रूपत्रयेण प्रकाशितो भवति रसज्ञचित्ते[6] इति पूर्वमेव उक्तमस्ति। अतः वस्तुध्वनिः, अलंकारध्वनिः, रसध्वनिः चेति त्रयाणां ध्वनिनां सामान्यवैशिष्ट्यं वाच्यसामर्थ्याक्षिप्तत्वम् इति वक्तुं शक्यते। यद्यपि ध्वननकार्यं शब्दस्य व्यापारो भवति, किन्तु ध्वनिविषये अर्थशक्तिसहकारिता सर्वदा वर्त्तते। वाच्यार्थः ध्वनिविषये अन्यतमम् उपादानं भवति। अतएव ध्वनिविषये वाच्यार्थस्य गुरुत्वं सर्वथा परिलक्ष्यते। उदाहरणेन एकेन आनन्दवर्धनः विषयमिमं प्रकटयति तदीये ग्रन्थे। यथा आलोकार्थी जनः आलोकोपायरूपेण दीपशिखां प्रति यत्नवान् भवति, तद्वद् व्यङ्ग्यार्थप्रत्याशी व्यङ्ग्यार्थसूत्ररूपेण वाच्यार्थं प्रति यत्नवान् भवति[7]। अभिनवगुप्ताचार्येण *लोचने* सविस्तारम् इदं व्याख्यायते। एतदपि तत्रभवता दर्शितं यत् वस्तुध्वन्यलंकारध्वनिरसध्वनीनां बहवः अवान्तरभेदाः सम्भवन्ति। परन्तु तत्र मुख्यरूपेण

प्रतीयमानार्थस्य भेदद्वयमस्ति, लौकिकः इति प्रथमः, काव्यव्यापारगोचरः इति द्वितीयः चेति[8]। लौकिकप्रतीयमानार्थः विधिनिषेधादिनिष्ठः अनेकप्रकारको भवति[9]। ध्वनिप्रसङ्गे वस्तुपदेन काव्यनिष्ठशब्दवाच्यतातिक्रान्तः लौकिकविधिनिषेधादिकः अनेकप्रकारकः अर्थः सूच्यते। अस्य ध्वनेः कथावस्तुना सह प्रत्यक्षतया सम्बन्धः तिष्ठति। अतएव वक्तुं शक्यते यत् वाच्यार्थापेक्षया यः चमत्कारी व्यङ्ग्यार्थरूपः लौकिकविधिनिषेधादिविषयः सहृदयहृदयम् आह्लादयति स वस्तुध्वनिः इत्युच्यते। काव्यजगति वर्तमानः वस्तुध्वनिः रूपभिन्नत्वं भजते। स कदाचित् विधिमुखे प्रतिषेधरूपः, कदाचित् प्रतिषेधमुखे विधिरूपः, क्वचिद् विधिरूपे वाच्ये अनुभयरूपः, क्वचिद् पुनः प्रतिषेधरूपे वाच्ये अनुभयरूपः दृश्यते।

अभिज्ञानशकुन्तलनाटकनिष्ठमहाकविवाक्येषु वस्तुध्वनिः

*अभिज्ञानशकुन्तल*नाटके न श्लोकेषु परन्तु नाटकीयवचनेषु अपि बहुत्र वस्तुध्वनिः परिलक्ष्यते। अधुना *अभिज्ञानशकुन्तल*निष्ठवाक्यगतवस्तुध्वनिः समीक्ष्यते सविस्तरम् अस्मिन् अंशे। अस्मिन् प्रसङ्गे द्वितीयांकगते विदूषकवाक्ये दृष्टिः गच्छति। "न खलु मां रक्षोभीरुकं गणयसि"[10] इत्यत्र वाच्यार्थं व्यतिरिच्य व्यङ्ग्यार्थरूपः प्रतीयमानार्थः दृश्यते। वाक्यस्य अस्य वाच्यार्थेन एतत् ज्ञायते यत् राक्षसभीरुकरूपेण विदूषकः राज्ञा न गणनीयः इति राजानं दुष्यन्तं प्रति विदूषकस्य प्रार्थना। अत्र विदूषकवचनस्य वाचिकोऽर्थः यत् विदूषकः राक्षसात् न विभेति। नञर्थशब्दप्रयोगात् वाक्यस्य अस्य प्रतिषेधरूपः अर्थः बोध्यते। किन्तु नाटकीयकथावस्तुनः एतत् ज्ञायते यत् विदूषकः प्रकृततः राक्षसात् विभेति। नाटकगतद्वितीयांके दृश्यते यत् राजा विदूषकसमीपे शकुन्तलारूपलावण्यं वर्णयित्वा तं जिज्ञासति यत् शकुन्तलादर्शने तस्य कुतूहलम् अस्ति न वा[11]? तदा विदूषकः दुष्यन्तं वदति यत् आदौ तस्य शकुन्तलादर्शनेच्छा आसीत् किन्तु इदानीं राक्षसवृत्तान्तं श्रुत्वा सा इच्छा नष्टा जाता[12]। अनेन स्पष्टीभवति यत् विदूषकः यथार्थतः राक्षसभीरुकः अस्ति। अत्र एतदपि लक्षनीयं यत् विदूषकः राक्षसभीरुकः नास्ति इति विदूषकवचनं श्रुत्वा राजा दुष्यन्तः सस्मितं तं वदति यत् राजा एतत् कदापि न चिन्तयति[13]। राज्ञः दुष्यन्तस्य स्मिताननं व्यञ्जनया एतत् प्रमाणीकरोति यत् विदूषकः प्रकृततः राक्षसभीरुकः अस्ति। तथा च नाटकस्य अस्य दर्शकाः षष्ठांकेऽपि भयभीतं विदूषकं पश्यन्ति[14]। एवंक्रमेण विदूषकमुखनिःसृतवाक्यमिदं वाच्यार्थम् अतिक्रम्य नाटकीयकथावस्तु सूचयति। यस्य प्रकाशः स्थाने स्थाने सहृदयैः आस्वाद्यते। अतः एतत् स्पष्टरूपेण प्रतिभाति यत् वाच्यार्थे वाक्यस्य अस्य चारुत्वातिशय्यं नास्ति। तत् यथा अस्ति व्यङ्ग्यार्थघटके वस्तुधनौ। अतएव व्याख्यान्ते एतत् वक्तुं शक्यते यत् एतत्वाक्यगतः *राक्षसभीरुकः नास्ति* इति प्रतिषेधरूपः अर्थः प्रकृततः *राक्षसभीरुकः अस्ति* इति विधिरूपं व्यङ्ग्यार्थं सूचयति। अतएव वाक्येऽस्मिन् वाच्ये प्रतिषेधरूपे विधिरूपः वस्तुध्वनिः विद्यते आनन्दवर्धनमतानुसारम्[15] इति वक्तुं शक्यते।

*अभिज्ञानशकुन्तल*नाटके द्वितीयांके विदूषकमुद्दिश्य दुष्यन्तेन उक्तमेकं वचनमस्ति "न खलु सत्यमेव तापसकन्यकायां ममाभिलाषः"[16] इति। अस्मिन् वाक्येऽपि वस्तुध्वनिप्रसरः दृश्यते।

तापसकन्यां शकुन्तलां प्रति राज्ञः दुष्यन्तस्य कोऽपि अभिलाषः नास्ति इति वाक्यस्य अस्य वाच्यार्थो भवति। अनेन वाच्यार्थेन निषेधरूपः अर्थः प्रकाश्यते। परन्तु एतत् वचनं न सत्यम्। राजधानीगमनसमये राजा दुष्यन्तः चिन्तयति यत् चपलस्वभावः विदूषकः राजधानीं गत्वा शकुन्तलाविषयं यदि अन्तःपुरस्थाभ्यः पत्नीभ्यः निवेदयति तदा शकुन्तलाप्राप्तिः विघ्निता भविष्यति। एवं चिन्तयित्वा स विदूषकमुद्दिश्य वदति यत् ऋषिगौरवात् स आश्रमं गमिष्यति[17], नास्ति अत्र किमपि कारणान्तरम्। दुष्यन्तः स्पष्टतया कथयति यत् तापसकन्यां शकुन्तलां प्रति तस्य कोऽपि अभिलाषः नास्ति। अतः परिहासोक्तं पूर्वकथनं सत्यरूपेण न ग्रहणीयम्[18]। किन्तु वाक्यस्य अस्य प्रतिषेधरूपः वाच्यार्थः न तथा चारुत्वातिशय्यम् आनयति, यथा आनयति अन्तर्निहितः व्यङ्ग्यार्थः। एतत् स्पष्टतया ध्वनयति यत् राजा चिन्ताक्लिष्टः भूत्वा अन्तःपुरगतविपदः स्वात्मरक्षार्थम् एवं कथयति। तथा च राज्ञः एतत् वचनं नाटकीयभाविकथावस्तुरूपे शकुन्तलापरित्यागकाले विदूषकस्य मौनतां सूचयति। वस्तुतः राज्ञः मनसि तापसकन्यकायां शकुन्तलायाम् अत्यधिकः अनुरागः अस्ति। प्रथमांकवर्णितकथावस्तुना एतत् स्पष्टं ज्ञायते यत् राजा दुष्यन्तः तापसकन्यां शकुन्तलां वाञ्छति। प्रथमांके तु राजा दुष्यन्तः शकुन्तलाविवाहविषये चिन्तयति तत्र स्वेच्छां प्रकटयति च। अतएव एतत् वक्तुं शक्यते यत् दुष्यन्तेनोच्चारिते प्रस्तुतवचने यद्यपि दुष्यन्तहृदयगतः शकुन्तलाभिलाषः वारितः परन्तु अत्र वस्तुध्वनिः राज्ञः शकुन्तलाप्रेम सूचयति। अतः एतत् वाक्यं प्रतिषेधरूपे वाच्यार्थे विधिरूपवस्तुध्वनिं प्रकाशयति इति आनन्दवर्धनदृष्ट्या वक्तुं शक्यते।

पुनः *अभिज्ञानशकुन्तल*नाटके तृतीयांके नेपथ्यवाक्यम् एकं श्रूयते- "चक्रवाकवधू आमन्त्रयस्व सहचरम्। उपस्थिता रजनी"[19] इति। शकुन्तलामुद्दिश्य उक्तस्य नेपथ्यवचनस्य अस्य वाच्यार्थः सहचरविदायवेलां सूचयति। परन्तु वाक्यमिदं केवलं विदायसमयं न सूचयति। अतः अत्रत्यानां शब्दानाम् उपस्थितिः किञ्चित् नाटकीयभाविकथनं द्रढीकरोति। वाक्येऽस्मिन् वाच्यार्थं व्यतिरिच्य ध्वनिरूपः एकः व्यङ्ग्यार्थः आस्वाद्यते सहृदयजनैः। एष व्यङ्ग्यार्थः अत्र सहृदयहृदयाह्लादजनको भवति। एष व्यङ्ग्यार्थः यथा— शकुन्तलादुष्यन्तौ उभयौ परस्परं प्रणयाशक्तौ स्तः इति नाटकगततृतीयांकस्य प्रथमे परिलक्ष्यते। अधुना अनसूया प्रियंवदा च एतत् ज्ञात्वा मृगशिशुं तज्जननीसमीपानयनकार्यव्यजेन शकुन्तलादुष्यन्तयोः मेलनं सुकरं कुरुतः[20]। किन्तु कस्यापि अनीप्सितजनस्य आगमनेन तत्र शकुन्तला लज्जिता न भवेत् इति सखीजनवृत्तिं मनसि निधाय आश्रममातुः गौतम्याः आगमनात् प्राक् नेपथ्ये शकुन्तलामुद्दिश्य सखीभ्याम् उक्तं प्रस्तुतं वाक्यमिदम्। प्रकृततः वाक्यस्य अस्य 'चक्रवाकवधू' इति पदेन शकुन्तला बोध्यते। 'सहचरः' इति पदेन राजा दुष्यन्तः सूचितोऽस्ति। तथा च, 'उपस्थिता रजनी' इत्यंशेन गौतम्यागमनं सूचितमस्ति। तदुपरि वक्तुं शक्यते यत् 'उपस्थिता रजनी' इत्यंशेन शकुन्तलाजीवनगता भाविविरहावस्था ध्वनिता अस्ति। पञ्चमांकगतपरित्यागसंघटनं शकुन्तलाजीवने रजनीसममेव वर्त्तते। यावत् पुनर्मिलनं न भविष्यति तावत्कालपर्यन्तं नाटके

शकुन्तला रात्रिरूपं जीवनं निर्वहति। अतएव वाक्येन अनेन एतत् नाटकीयकथावस्तु सर्वथा ध्वन्यते। वाक्यस्य अस्य व्यङ्ग्यार्थः वाच्यार्थात् अतीव चमत्कारी भूत्वा सहृदयहृदयेषु आह्लादं सम्पादयति। तथा च अत्र आनन्दवर्धनोक्तनियमानुसारं व्यङ्ग्यार्थः वाच्यार्थात् बहुदूरं गच्छति। अतएव अस्मिन् वाक्ये व्यङ्ग्यार्थः वाच्यार्थात् सम्पूर्णं पृथग्रूपं भूत्वा काव्ये वस्तुध्वनिं साधयति[21] इति कथने न कोऽपि दोषः।

*अभिज्ञानशकुन्तल*नाटके चतुर्थांके अनसूयामुद्दिश्य प्रियंवदा कथयति "को नाम उष्णोदकेन नवमालिकां सिञ्चति"[22] इति। अस्मिन् वचनेऽपि वस्तुध्वनिः सुस्पष्टरूपेण विद्यते। वचनस्य अस्य वाच्यार्थः एवं प्रवर्त्तते यत् न कोऽपि जनः उष्णजलसेचनेन नवमल्लिकापुष्पं नाशयति। वाक्यस्य अस्य वाच्यार्थे अस्त्यर्थकपदप्रयोगेन विधिरूपः अर्थः निर्दिश्यते। किन्तु वाक्येऽस्मिन् वाच्यार्थात् भिन्नः व्यङ्ग्यार्थरूपः प्रतीयमानार्थः एकः वर्त्तते। स प्रतीयमानार्थः एवं भवति यत् शकुन्तलादुष्यन्तयोः गान्धर्वविवाहो भवति नाटकस्य तृतीयांके। तदनन्तरं राजा दुष्यन्तः राजधानीं गच्छति। तस्मात् शकुन्तला विरहविदीर्णा अस्ति। अतः अतिथिसत्कारविफलां शकुन्तलां दुर्वासा अभिशापविद्धां करोति। विषयेऽस्मिन् शकुन्तला अवगता नास्ति। तदनन्तरं सखिद्वयं मुनिसमीपं गत्वा अनुरोधं कृत्वा च अभिशापकाठिन्यं किञ्चित् न्यूनीकरोति। परन्तु अयं सन्दर्भः शकुन्तलामनोगोचरो न भवेत् इति सखिद्वयस्य वाञ्छा अस्ति। यतः प्रकृतिकोमला शकुन्तला ताभ्यां रक्षितव्या। अस्मिन् प्रसङ्गे प्रस्तुतवाक्यस्य अस्य 'नवमालिका' इति पदेन शकुन्तला बोध्यते। 'उष्णोदकम्' इति पदेन दुर्वाससः शापः सूचितोऽस्ति। स्वभावकोमला शकुन्तला शापं सहितुम् अक्षमा। अतः एषा वार्ता तस्यै न देया इति वाक्यस्य अस्य निगुढार्थः। अनेन विधिप्रतिपादकस्य अस्य वाक्यस्य प्रतिषेधघटकः व्यङ्ग्यार्थः स्पष्टं प्राप्यते। स एव वस्तुध्वनिरूपः इति आनन्दवर्धनदिशा वक्तुं शक्यते[23]।

एवंक्रमेण परिलक्ष्यते यत् समग्रे *अभिज्ञानशकुन्तल*नाटके कदापि पदेन कदापि वाक्येन कदापि च सम्पूर्णेन श्लोकेन सहृदयहृदयाकर्षकः वस्तुध्वनिः निर्बाधं तिष्ठति। तत्सर्वं सम्मिल्य सम्पूर्णस्य काव्यस्य उपादेयतां वर्धयति इति निश्चितं वक्तुं शक्यते।

Endnotes

1. येनास्मिन्नतिविचित्रकविपरम्परावाहिनि संसारे कालिदासप्रभृतयो द्वित्राः पञ्चषा वा महाकवयः इति गण्यन्ते। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-६, वृत्तिभागः।
2. सर्वगुणयोगी महाकविः........योऽन्यतरप्रबन्धे प्रवीणः स महाकविः। *काव्यमीमांसा,* पञ्चमोऽध्यायः।
3. चलापाङ्गां दृष्टिम्......... इत्यादिः। *ध्वन्यालोकः,* द्वितीयोद्योतः, कारिका-१९, वृत्तिभागः।
4. वस्तुमात्रमलंकाररसादयश्चेत्यनेकप्रभेदप्रभिन्नो दर्शयिष्यते। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-४, वृत्तिभागः।
5. सर्वेषु च तेषु प्रकारेषु तस्य वाच्यादन्यत्वम्। तत्रैव।

6. स ह्यर्थो वाच्यसामर्थ्याक्षिप्तं वस्तुमात्रमलंकाररसादयश्चेत्यनेकप्रभेदप्रभिन्नो दर्शयिष्यति। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-४, वृत्तिभागः।
7. आलोकार्थी यथा दीपशिखायां यत्नवान् जनः। तदुपायतया तद्वदर्थे वाच्ये तदादृतः॥ तत्रैव, कारिका-९।
8. तत्र प्रतीयमानस्य तावत् द्वौ भेदौ— लौकिकः काव्यव्यापारैकगोचरश्चेति। तत्रैव।
9. लौकिकः यः स्वशब्दवाच्यतां कदाचिदधिशेते, स च विधिनिषेधाद्यनेकप्रकारो वस्तुशब्देनोच्यते। तत्रैव ।
10. *अभिज्ञानशकुन्तलम्,* द्वितीयांकः, गद्यभागः।
11. राजा— माधव्य, अप्यस्ति शकुन्तलादर्शने कुतूहलम्। तत्रैव।
12. विदूषकः— प्रथमं सपरीवाहम् आसीत्। इदानीं राक्षसवृत्तान्तेन बिन्दुरपि नावशेषितः। तत्रैव।
13. राजा— (सस्मितम्) कथमेतद् भवति सम्भाव्यते। तत्रैव, गद्यभागः।
14. विदूषकः— (नेपथ्ये) कथं न भेष्यामि? एष मां कः अपि प्रत्यवनतशिरोधरम् इक्षुम् इव त्रिभङ्गं करोति। तत्रैव, षष्ठांकः, गद्यभागः ।
15. क्वचिद्वाच्ये प्रतिषेधरूपे विधिरूपः। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-४, वृत्तिभागः।
16. *अभिज्ञानशकुन्तलम्,* द्वितीयांकः, गद्यभागः।
17. राजा— वयस्य, ऋषिगौरवादाश्रमं गच्छामि। तत्रैव ।
18. राजा— परिहासविजल्पितं सखे परमार्थेन न गृह्यतां वचः। तत्रैव, श्लोकः-१८।
19. *अभिज्ञानशकुन्तलम्,* तृतीयांकः, गद्यभागः।
20. प्रियंवदा— अनसूये, यथा एष इतो दत्तदृष्टिः उत्सुकः मृगपोतकः मातरम् अन्विष्यति। एहि। संयोजयाव एनम्। तत्रैव।
21. क्वचिद्वाच्याद्विभिन्नविषयत्वेन व्यवस्थापितः। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-४, वृत्तिभागः।
22. *अभिज्ञानशकुन्तलम्,* चतुर्थांकः, गद्यभागः।
23. स हि कदाचित्वाच्ये विधिरूपे प्रतिषेधरूपः। *ध्वन्यालोकः,* प्रथमोद्योतः, कारिका-४, वृत्तिभागः।

BIBLIOGRAPHY

- Chakraborty, S. *Abhijñānaśakuntalam.* 6th Ed., Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 2005.
- Basu, A. C. *Abhijñānaśakuntalam.* 4th Ed., Sanskrit Book Depot, Kolkata, 2003.
- Bandyopadhyay, A. K. *Dhvanyālokaḥ.* Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 2008.
- Dwivedi, S. P. *Dhvanyālokaḥ.* 1st Ed., Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi, 2013.
- Mukhopadhyay, B. K. *Sāhityadarpaṇaḥ.* 2nd Ed., Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata, 2013.
- Panday, B. *Daśarūpakam.* 6th Ed., Motilal Banarsidass, Delhi, 2015.
- Bandyopadhyay, S. C. *Nāṭyaśāstram.* 6th Ed., Nabapatra Prakashan, Kolkata,

2014.

- Mishra, R. *Vakroktijīvitam.* Chowkhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi, 2001.
- Dwivedi, R. P. *Vyaktivivekaḥ.* Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1964.
- Jha, G. *Kāvyaprakāśaḥ.* Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1967.
- Jha, B. *Kāvyālaṅkārasūtravr̥ttiḥ.* Chowkhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi.
- Keith, A. B. *The Sanskrit Drama.* Oxford University Press, London, 1924.
- Keith, A. B. *A History of Sanskrit Literature.* Oxford University Press, London, 1920.
- Smith, V. A. *The Early History of India.* Oxford University Press, London, 1914.
- Winternitz, M. *A History of Indian Literature.* Vol-3, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.
- Dasgupta, S. N. *A History of Sanskrit Literature.* Calcutta University Press, Calcutta, 1947.
- Krishnamachariar, M. *History of Classical Sanskrit Literature.* Tirumalai Tirupati Devasthanam Press, Madras, 1937.
- De, S. K. *History of Sanskrit Poetics.* Firma K. L. Mukhopadhyay, Kolkata, 1960.
- Kane, P. V. *History of Sanskrit Poetics.* 4th Ed., Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.
- Das, D. K. *Saṁskr̥ta Sāhityera Itihāsa.* Sadesh, Kolkata, 2016.

———

नदीवाचकशब्दा ऋग्वेदश्च

Nadīvācakaśabdā R̥gvedaśca

Dr. Ranu Ghosh
Research Assistant
School of Vedic Studies
Rabindra Bharati University, Kolkata, West Bengal, India
Email: ranunandini17@gmail.com

Abstract: विश्वस्य प्राचीनतमा हृद्या, निरवद्या, सकलैरपेक्षितैः संस्कारैस्सम्पन्ना, साहित्य -काव्य-कोश-व्याकरणादि सर्वाङ्गैस्समन्विता अनादिकालतः काले काले परमात्मनावतीर्य संरक्षिता महोभिगौरवमण्डितास्ति संस्कृतभाषा। भाषायामस्यामेव एकशतमध्वर्युशाखा, सहस्रवर्त्मा सामवेदः, एकविंशतिधा बाह्वृच्यम्, नवधाऽथर्वाणो वेद इति महाभाष्योक्ताभिः[1] एकत्रिंशोत्तरैकादशशाखाभिः (११३१) समन्विताः ऋग्यजुः सामाथर्वाणो वेदाः शिक्षाकल्पनिरुक्तछन्दोज्योतिर्व्याकरणाख्यैः षड्भिः वेदाङ्गैस्समेधिता विराजन्तेतराम्। सनातनसंस्कृतेः समुज्ज्वलस्वरूपप्रकाशने वेदाः सन्ति विमलदर्पणकल्पाः। वेदास्त्वपौरुषेयाः, अपि तु परमेश्वरस्य निःश्वासात्समुद्भूताः। विश्वसाहित्ये सर्वतः प्राचीनतमो ग्रन्थः वेद एव ऐहिकामुष्मिकोभयविधश्रेयःसाधनस्य धर्मस्य तत्फलं दातुरीश्वरस्य च प्रकाशकः। उक्तं च –

"प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते।
एनं विदन्ति वेदेन तस्मात् वेदस्य वेदता"॥[2] इति।

निखिलेऽस्मिन् जगतीतले भारतवर्षस्य महती प्रतिष्ठा वेदमाश्रित्यैवास्ति। मानवजातेरितिवृत्तस्य आधुनिकभाषाविज्ञानस्य च स्वरूपं वेदाध्ययनेनैव परिशील्यते। इदमपि सत्यमतिरोहितमेवास्ति यद् शिक्षादिषडङ्गानां तथा षड्वेदाङ्गानां मौलिकानुशीलनं, पर्यालोचनं, मननं चान्तरेण वेदानां रहस्यं ज्ञातुमशक्यमेव। एतेषु शिक्षादिषु षड्वेदाङ्गेषु निरुक्तमेव वेदपुरुषस्य श्रोत्ररूपेण कल्पितम्। तदेव वेदस्य चतुर्थमङ्गमास्ते।

भगवता यास्केन निरुक्त-ग्रन्थस्य नैघण्टुक-नैगम-दैवतकाण्डरूपेण त्रिविधं काण्डं स्वीकृतम्। तेषु त्रिविधेषु काण्डेषु निघण्टु एव वैदिककोषग्रन्थः। तत्र गौरादिदेवपत्न्यन्तशब्दाः आम्नाता दृश्यन्ते। तेषामेव शब्दानां निर्वचनमस्माभिः निरुक्तग्रन्थे समुपलभ्यन्ते। निघण्टौ गौरादिदेवपत्न्यन्तेषु शब्देषु नदीवाचकशब्दानां रूपतत्त्वार्थसमीक्षणं ऋग्वैदिकसाहित्ये तेषां प्रयोगश्च गवेषणापत्रस्यास्य निदानभूतमेव।

Keywords: निघण्टुः, निघण्टुस्थिताः नदीवाचकशब्दाः, ऋग्वेदः, वैदिककोषः।

अवतरणिका–

संस्कृतसाहित्ये तथा विश्वसाहित्ये वेदाः खलु केयूरायन्ते। विद्यन्ते धर्मादयः पुरुषार्थाः

यस्मिन् ते वेदाः, इति बह्वृच्प्रातिशाख्यराद्धान्तः। सर्ववेदभाष्यकार-सायणाचार्यस्त्वपौरुषेयं वाक्यं वेद इत्यामनन्ति। यो ग्रन्थो वेदयति इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोरलौकिकमुपायं स वेद इति ऋग्वेदभाष्यभूमिकायामाम्नातम्। अपि वा प्रत्यक्षानुमानागोचरं ज्ञानमनेनैवावगम्यत इति कृत्वास्याखिलशास्त्रमूलत्वमभ्युपगम्यते। मन्त्रब्राह्मणारण्यकोपनिषद्भेदेनायं चतुर्विधः। संहितापि चतुर्विधा ऋग्यजुःसामाथर्वभेदेन। वेदानां गूढार्थत्वात्तद्बोधनाय वेदार्थकुशलैराचार्यैर्वेदार्थेभ्यो निकृष्य सुबोधानि शिक्षादीनि षड् वेदाङ्गानि प्रवर्तितानि विद्यास्थानत्वेन। प्रधानञ्चेदं वेदाङ्गम्। इतरेभ्योऽङ्गेभ्यः सर्वशास्त्रेभ्यश्चार्थपरित्राणाभिनिवेशात्। शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति षडङ्गेष्वेतेषु निरुक्तं नाम ह्येकं वेदाङ्गम्। महर्षिपाणिनिना स्वशिक्षायां यथोक्तम् –

"छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते।
ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥
शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
तस्मात् साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते"॥[3] इति।

षड्वेदाङ्गेषु निरुक्तं नाम यत्र निर्वचनविधिना तत्तदर्थबोधनाय पदजातं निरुच्यते निःशेषेणोपदिश्यते। भगवता यास्केन नैघण्टुक-नैगम-दैवतकाण्डरूपेण त्रिविधं काण्डं स्वीकृतं निरुक्त-ग्रन्थस्य। तेषु त्रिविधेषु काण्डेषु निघण्टुस्थितस्य नदीवाचकशब्दानां रूपतत्त्वार्थसमीक्षणं ऋग्वैदिकसाहित्ये तेषां प्रयोगश्च गवेषणापत्रस्यास्य मुख्यविषयः।

निघण्टु-शब्दस्यार्थः–

षड्वेदाङ्गेषु निरुक्तं नाम यत्र निर्वचनविधया तत्तदर्थबोधनाय पदजातं निरुच्यते निःशेषेणोपदिश्यते। भगवता यास्केन नैघण्टुक-नैगम-दैवतकाण्डरूपेण त्रिविधं काण्डं स्वीकृतम्। निघण्टुस्तु वैदिककोषाभिधानपरो ग्रन्थः। कोषशब्देन शब्दराशिस्तथा शब्दसमष्टिरवगम्यते। गवादेर्देवपत्न्यन्तरेकचत्वारिंशच्छतत्रयाधिकसहस्रशब्दराशिरिह निघण्टुग्रन्थे विधृतः। तेन हि बोध्यते निघण्टुस्तावद्विशालः कोषग्रन्थः। अत्र खलु वैदिकशब्दानां समाम्नायो दृश्यते। स च शब्दाराशिः *सम्-सम्यक् आ-मर्यादया पारिपाट्या वा म्नायते आम्नायतेऽभ्यस्यत* इति व्युत्पत्त्याभिधीयते समाम्नायशब्देन। अत एव तस्य गवादेः शब्दसमूहस्य ग्रन्थाकारेण पूर्वाचार्यैः पठिततया प्रसिद्धमभिधानं निघण्टुवाख्यया।[4] एवञ्च मन्त्रार्थपरिज्ञानाय सोदाहरणं पञ्चाध्यायशास्त्रसंग्रहभावेन ऋषिभिरेकस्मिन्नाम्नाये शब्दराशेर्विधृतत्वात् सिद्धमिदं निघण्ट्वभिधानम्।[5] प्रसङ्गेऽस्मिन् नाट्यशास्त्रे उक्तं तत्रभवता ग्रन्थकारेण भरताचार्येण –

"नानानामाश्रयोत्पन्नं निघण्टुं निगमान्वितम्। धात्वर्थहेतुसंयुक्तं नानासिद्धान्तसाधितम्॥
स्थापितोऽत्र भवेद्यत्र समासेनार्थसूचकः। धात्वर्थवचनेनेह निरुक्तं तत्प्रचक्षते"॥[6] इति।

निघण्टुविधृतशब्दानामर्थपरितुबोधे सम्भवति मन्त्रार्थावगमः। वेदेभ्यः समाहृतानां तेषां हि

शब्दानां समाम्नायेनार्थज्ञानप्रतिपत्तेर्मन्त्रार्थप्रतिबद्धत्वाद् अर्थज्ञानसम्पादनेन निगमादुपपन्नं निघण्टुत्वम्। निपूर्वाद् गमेरौणादिकेन तुन्प्रत्ययेन पृषोदरादित्वाद् गकारतकारयोर्घकार-टकारत्वापत्तेः सिद्धं तदेव पदाभिधानम्। निश्चयेन (अर्थान्) गमयन्तीति (नि-गम् तुः=) निगन्तुः। उच्यते – *निगमनान्निघण्टव उच्यत इत्यौपमन्यवः*[7] इति।

पुनश्च, प्रकारान्तरेणापि[8] भवितुमर्हति निघण्टुशब्दस्य व्युत्पत्तिः। आहननं वचनं पाठः। *सूत्रे इदमाहतम्, ब्राह्मणे इदमाहतम्* इत्यादौ पाठार्थतया आङ्पूर्वाद्धन्तेः प्रयोगस्य दर्शनात्तस्मादेव धातोः पदस्योपपत्तेर्वर्णागमविपर्ययादिनियमप्रतिपत्त्या प्रसिद्धं निघण्टुत्वम्, तेषां शब्दानामेकत्र पाठात्। अपि वा समाहृताः[9] सन्तोऽपि एते शब्दाः निघण्टव उच्यन्ते सम् आ इत्येतयोरुपसर्गयोः स्थाने नि इत्युपसर्गाध्याहारेण हरतेर्हकारर्कारयोः घण्त्वापत्त्या उणादिकेन तुन्प्रत्ययेन वर्णाविकारात्तकारस्य टत्वेन नित्त्वात् टुवर्णावशेषेण निघण्टुशब्दोपपत्तेः। यद्वा, निपूर्वाद् चुरादिगणे घटिधातोरपि शब्दोऽयं निष्पद्यते। तथा हि निर्वचनसमूहद्वारेण सम्भवति शब्दार्थप्रतिबोधः। प्रत्यक्ष-परोक्षातिपरोक्षवृत्तित्रयभेदेन शब्दस्य व्युत्पत्तेः सम्भवात् खल्वाकृतिवैचित्र्येण प्रतिपद्यते शब्दार्थज्ञानं गवादिशब्दार्थप्रतिबोधद्वारेण निगमान्निगन्तुत्वेन निघण्ट्वभिधानाधिगमात्। ग्रन्थस्यास्याध्यायपञ्चकत्वात् प्रत्यध्यायमपि तदाख्यया अभिव्यक्तेः तमिमं समाम्नायं निघण्टव इत्याचक्षते इत्येवं सङ्गतम्। नाम-आख्यात-निपात-उपसर्गैश्चतुर्भिः पदजातैर्ग्रन्थस्यास्य निघण्ट्वाख्यस्य स्वरूपं निर्णीतं निरुक्तकृद्यास्काचार्येण।[10] तत्रास्मिन् ग्रन्थे बह्वर्थवाचका एकशब्दा एकार्थवाचकाश्च नैकविधाः शब्दा उपलभ्यन्ते। गवादिदेवपत्न्यन्तेषु शब्देषु तेषामुपग्रहो भवतीति दृश्यते।

निघण्टुस्थिताः नदीवाचकशब्दाः–

निघण्टौ तत्र सप्तत्रिंशन्नदीनामानि सन्ति। तान्येव— अवनयः, यह्व्यः, स्वाः, सीराः, स्रोत्याः, एन्यः, धुनयः, रुजानाः, वक्षणाः, स्वादोअर्णाः, रोधचक्राः, हरितः, सरितः, अग्रुवः, नभन्वः, वध्वः, हिरण्यवर्णाः, रोहितः, सस्रुतः, अर्णाः, सिन्धवः, कुल्याः, वर्यः, उर्व्यः, इरावत्यः, पावत्यः, स्रवन्त्यः, ऊर्जस्वत्यः, पयस्वत्यः, सरस्वत्यः, तरस्वत्यः, हरस्वत्यः, रोधस्वत्यः, भास्वत्यः, अजिराः, मातरः, नद्यः इति।

निघण्टौ प्रयुक्तानां नदीवाचकशब्दानां रूप-तत्त्वार्थसमीक्षणं ऋग्वैदिकसाहित्ये तेषां प्रयोगश्च–

1. **अवनयः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु अवनय एव प्रथमशब्दः।[11] इदानीं शब्दस्यास्य रूपसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे विविधार्थकबोधकेन अव-धातुना[12] सह औणादिकेन अनि-प्रत्यययोगोन[13] अवनि-पदं निष्पद्यते। तस्य बहुवचने अवनयः-इति सिद्धम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – अवन्ति रक्षन्ति जीवान्, वृक्षादीन्, मनुष्यान् इति अवनयः।[14] नद्यः स्वोदकेन जगत् अवन्ति रक्षन्ति। अपि च, जनाः तीरादिनिर्माणेन ताः नदीः अवन्ति

रक्षन्ति[15] इति कृत्वा अवनयः-इति पदेन नद्यः इत्यवगम्यन्ते।

(ग) प्रयोगः – *एकं यदुद्ना न पृणन्त्येनीरासिञ्चन्तीरवनयः समुद्रम्* (ऋ. – 5.85.6, सा.भा.– *अवनयः नद्यः। बह्व्यो नद्यः सर्वदोदकेन पूरयन्त्योऽपि नैकमपि समुद्रं पूरयन्तीति*) इति।

2. यह्व्यः— निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु यह्वय एव द्वितीयपदम्।[16] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं—

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे अदादिगणे गमनार्थकेन या-धातुना[17] सह निपातनात् अ-प्रत्यययोगेन, धातोर्ह्रस्वे, हुगागमे,[18] ङीप्रत्यययोगेन च यह्वी-इति रूपं निष्पन्नम्। बहुवचने यह्व्यः इति रूपं सिद्धम्। अपि च, द्विधातुजं वा इदं नाम – यातश्च हूतश्च हवतीति। यातेर्ह्वयतेश्च *गेहे कः* इति सूत्रेण[19] बाहुलकाद्धूते कप्रत्ययो ह्वयतेःसम्प्रसारणाभावश्च।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नद्यः तान् तान् प्रदेशान् गच्छन्ति। अपि च, प्राणिभिः ताः प्राप्यन्ते।[20] यद्वा, यह्व्यो नाम महत्यो नद्यः। द्विधातुजत्वात् ताः नद्यः याताश्च प्राणिभिः हुताश्च यज्ञेषु इति।

(ग) प्रयोगः – अ) *तस्य जेष्ठं महिमानं वहन्तीर्हिरण्यवर्णाः परि यन्ति यह्वीः* (ऋ. – 2.35.9, सा.भा. - *... यह्वीः यह्वयः महत्यः हिरण्यवर्णाः नदीनामैतत् ...*) इति। आ) *अवर्धयन्त्सुभगं सप्त यह्वीः श्वेतं* (ऋ. – 3.1.4, सा.भा. –*सप्त सर्पणशीलाः यह्वीः यह्व्यः महत्यो नद्यः सुभगं शोभनधनं...*) इति।

3. स्वाः— निघण्टूक्तनदीवाचकेषु स्वा एव तृतीयपदम्।[21] शब्दस्यास्य रूपसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे शब्दार्थकेन स्वन्-धातुना[22] सह ड-प्रत्यययोगेन[23], स्त्रीलिङ्गे टाप्-प्रत्यययोगेन च स्वा-इति पदं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – प्रवाहकाले नद्यः गर्जयन्ति शब्दयन्ति इति कृत्वा तत्र स्वाः-इति पदेन नद्यः इत्यवगम्यन्ते।

(ग) प्रयोगः – *स रायस्स्वामुप सृजा गृणानः ...* (ऋ. – 6.36.4, सा.भा. –*हे इन्द्र गृणानः स्तूयमानः सः त्वं रायः धनस्य स्वाम् । नदीनामैतत्...*) इति।

4. सीराः - निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु सीरा एव चतुर्थपदम्।[24] इदानीं शब्दस्यास्य रूप-तत्त्वार्थसमीक्षणं –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे स्वादिगणे क्र्यादिगणे च बन्धनवाचकेन सि-धातुना सह[25] क्रन्-प्रत्यययोगेन[26] सीर-इति पदं निष्पन्नं जातम्। क्रन्-प्रत्ययस्य र-इत्यवशिष्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नद्यः सेत्वादिभिः शिलादिभिर्वा वध्यन्ते इति कृत्वा तासां नदीनां सीरास्त्वमिति प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – अ) *अहं सप्त स्रवतो धारयं वृषा द्रवित्न्वः पृथिव्यां सीरा अधि* (ऋ. – 10.49.9, सा.भा. – *वृषा वर्षकः अहं सप्त स्रवतः स्वरतीर्नदीः धारयम् अधारयम्। ...सीराः*

सरणशीलाः) इति। आ) *ऋणोरपः सीरा न स्रवन्ती* (ऋ. – 6.20.12, सा.भा. - ... *अप उदकानि सीरा न नदीरिव स्रवन्तीः प्रवहन्ती ऋणो अगमयः*) इत्यादयः।

5. **स्रोत्याः** - निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु स्रोत्या एव पञ्चमपदम्।[27] इदानीं शब्दस्यास्य रूपतत्त्वार्थसमीक्षणं —

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – स्रवतीति विग्रहे गत्यर्थकेन स्रु-धातुना[28] सहौणादिकेन असुन्-प्रत्यययोगेन, तुडागमेन[29] च स्रोत-इति पदं निष्पन्नं जातम्। स्रोतोऽम्बुसरणं स्वतः इति अमरकोशः।[30] वेगेन जलवहनं स्रोत इति। स्वतः स्वयम् अम्बुनः सरणं गमनं स्रोतः इत्यन्वयः। स्रोत-शब्दस्यार्थस्तु नदी इति गीतायामुक्तम्।[31] इदानीं, *स्रोतसि भवाः* इति विग्रहे *स्रोतसो विभाषा ड्यड्ड्यौ*-इति सूत्रेण[32] *ड्यत्*-प्रत्यये कृते सति स्रोत्य-इति पदं निष्पन्नं जातम्। तस्य पदस्य बहुवचने स्रोत्याः – इति पदं सिद्धम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – स्रोतो नाम वेगेन जलवहनम्। तत्र भवाः स्थिताः स्रोत्याः नद्यः। अपि च, स्रोतोऽनुसरणाद्धि नद्यो भवन्ति। यतो हि, स्वतः स्वयम् अम्बुनः सरणं गमनं स्रोतः इति। स्रोतसि भवाः, तस्यानुसरणकारिण्यश्चेति कृत्वा स्रोत्याः –इति शब्देन नद्य इत्यवगम्यन्ते।

(ग) प्रयोगः – *नवतिं स्रोत्याः नव च स्रवन्ती* (ऋ. – 10.104.8, सा.भा. - ... *नवतिं नव च नवोत्तरनवतिसंख्यकाः स्रवन्तीः प्रवहन्तीः स्रोत्याः। नदीनामैतत्।*...) इति।

6. **एन्यः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु एन्य एव षष्ठपदम्।[33] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः —

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे अदादिगणे गत्यर्थकेन इ-धातुना[34] सह औणादिकेनासुन्[35]-प्रत्यययोगेन, *कृदिकारात्*-इति वार्तिकेन[36] ङीष्-प्रत्यययोगे एनी, तस्य बहुवचने एन्य-इति पदं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नदीनां गमनशीलत्वं प्रसिद्धं सुविदितञ्च। वस्तुतः गमनमेव नदीनां स्वाभाविकधर्मः। अत एव यन्ति एभ्यः गमनस्वभावा हि नद्यः गम्यन्ते वा प्राणिभिः इति कृत्वा नदीनां एन्यस्त्वं प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – अ) ... *विमोचने वि यद्वर्तन्त एन्यः* (ऋ. – 5.53.7, सा.भा. - ... *विमोचने मनुष्याणामध्वविमोकाय संचरन्ति तथेत्यर्थः। यत् यदा एन्यः। नदीनामैतत्। नद्यः वि वर्तन्ते विविधं संचरन्ति*...) इति। आ) *आ यत्पतन्त्येन्यः सुदुघा*... (ऋ. – 8.69.10, सा.भा. – *यत् यदा एन्यः एतवर्णाः शुभ्रवर्णा नद्यः आपतन्ति आगच्छन्ति सर्वतः प्रवहन्ति*) इति।

7. **धुनयः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु धुनय एव सप्तमपदम्।[37] इदानीं शब्दस्यास्य रूप-तत्त्वार्थसमीक्षणं —

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठेस्वादिगणेकम्पनार्थकेन धु-धातुना[38] सह औणादिकेन नि-प्रत्यययोगेन[39] धुनि-इति पदं निष्पन्नं जातम् । तस्य बहुवचने धुनय इति रूपं सिद्धम् ।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नद्यः सवेगं प्रवाहकाले नदीतीराणि वृक्षादीनि च धुन्वन्ति कम्पयन्ति, कम्पन्ते वा स्वयं गमनशीलत्वात्[40] इति कृत्वा धुनय एव नदीपदवाच्यम् ।

(ग) प्रयोगः – *पथो रदन्तीरनु जोषमस्मै दिवेदिवे धुनयो यन्त्यर्थम्* (ऋ. – 2.30.2, सा.भा. – *रदन्तीः विलिखन्त्यः धुनयः नद्यः दिवेदिवे प्रतिदिवसम्...*) इति।

8. **रुजानाः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु रुजाना एव अष्टमपदम्।[41] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे तुदादिगणे दुःखप्रदानार्थकेन रुज्-धातुना[42] सह व्यत्ययेन शानच्-प्रत्ययो भवति। तुदादिभ्यः शः – इति श-विकरणः, छान्दसः नुमभाव इति कृत्वा रुजानः, बहुवचने रुजानाः – इति पदं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – वर्षासु अधिकजलप्रवाहत्वेन नद्यः स्वकूलानि रुजन्ति ध्वंसं कुर्वन्तीति कृत्वा नद्यः तानि कूलानि प्रति दुःखदायकाः भवन्ति। देवयज्वा अपि उवाच– *रुजन्तिकूलानि*[43] इति। ऋग्वेदभाष्यकारेण सायणाचार्येणापि आम्नातम्[44]– *रुजन्ति कूलानीति रुजानाः नद्यः। रुजाना नद्यो भवन्ति रुजन्ति कूलानि (नि. – 6.4) इति यास्कः* इति।

(ग) प्रयोगः – *... वधानां सं रुजानाः पिपिष इन्द्रशत्रुः* (ऋ. – 1.32.6, सा.भा. - *... वृत्रः इन्द्रेण हतो नदीषु पतितः सन् रुजानाः नदीः सं पिपिषे सम्यक् पिष्टवान्*) इति।

9. **वक्षणाः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु वक्षणा एव नवमपदम् ।[45] इदानीं शब्दस्यास्य रूप-तत्त्वार्थसमीक्षणं –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे रोषवाचकार्थकेन वक्ष्-धातुना[46] सह युच्-प्रत्यययोगेन,[47] च्-इत्यस्य इत्,[48] यु-स्थाने अनः,[49] णत्वहेतु[50] वक्षणः, बहुवचने वक्षणाः इति सिद्धम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – वर्षासु नद्यः वेगेन प्रवहति, वृक्षलतागुल्मादीन् नदीतीरान् च हिंसन्ति इति कृत्वा तासां रोषं प्रकाशयन्ति। यद्वा वक्षतिः प्राप्तिकर्मणः स्यात् – इति माधवः।[51] तत्रापि युच्-प्रत्ययो भवति। अर्थस्तु प्राणिभिः ताः प्राप्यन्ते। अपि च, ताः स्वयमेव समुद्रं निम्नप्रदेशं वा प्राप्नुवन्ति इति। रोषप्रकाशनार्थं प्राप्तिकर्मार्थं च तासां नदीनां वक्षणास्त्वम् इति प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – *अहन्नहिमन्वपस्ततर्द प्र वक्षणा अभिनत्पर्वतानाम्* (ऋ. – 1.31.1, सा.भा. - *... पर्वतानां सम्बन्धिनीः वक्षणाः प्रवहणशीलाः नदीः प्र अभिनत् भिन्नवान् कूलद्वयकर्षणेन प्रवाहितवानित्यर्थः...*) इति।

10. **स्वादो अर्णाः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु स्वादो अर्णा एव दशमपदम्।[52] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे आत्मनेपदीना आस्वादनार्थकेन स्वाद्-धातुना[53] सह

असुन्-प्रत्यययोगेन[54] स्वाद्-शब्दो निष्पद्यते। स्वादः भक्ष्यमाणः[55] इति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – भक्षणेन चात्र वाधनं लक्ष्यते, तेन कूलं वाधमानोऽर्णो जलं यासामिति स्वादो अर्णः, वेगवज्जलमित्यर्थः। स्वादो अर्णा जलान्विताः।[56] स्वादो वेगवज्जलं यासां ताः भक्षितकूलोदकाः।[57] स्वादुजलेन परिपूर्णत्वान्नद्याः स्वादो अर्णत्वं सिद्धम् ।

(ग) प्रयोगः – *धन्वर्णसो नद्यः१ स्वादो अर्णाः स्थूणेव सुमिता दृंहत द्यौः* (ऋ. – 5.45.2, सा.भा. – *नद्यः च धन्वर्णसः। ... स्वादोअर्णाः भक्षितकूलोदकाः। कुलंकषा इत्यर्थः। नद्यश्चैवंरूपा भवन्ति*) इति।

11. **रोधचक्राः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु रोधचक्रा एव एकादशतमपदम्।[58] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे रुधादिगणे वाधाप्रदानार्थकेन रुध्-धातुना[59] सह घञ्-प्रत्यययोगेन रोध-शब्दो निष्पद्यते। क्रियतेऽनेनेति विग्रहे कृ-धातुना[60] सह घञर्थे क-प्रत्ययः, *कृञादीनां के द्वे भवतः* इति द्वित्वे कृते सति चक्र-इति पदं निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – रोधः नदीतीरम्। चक्रं करणम्। रोधस्य निरोधस्य चक्रं करणं कृतिरासां विद्यते इति रोधचक्राः।[61] नद्यः खलु वृष्ट्या बहूदकद्वारेण प्राणिनां गतिः निवारयन्ति, वाधाप्रदानं कुर्वन्ति इत्यर्थः। नदीतीरेण नद्यः जलप्रवाहमपि निवारयति। यद्वा, रोधः तीरं तस्य करणं निर्माणमासां विद्यते तीरवत्यो हि नद्यः। स्वतीरेण वाधाप्रदानाय रोधचक्राः इति शब्देन नदीत्यवगम्यते।

(ग) प्रयोगः – *सं यं स्तुभोऽवनयो न यन्ति समुद्रं न स्रवतो रोधचक्रा* (ऋ. – 1.190.7, सा.भा. - *... अवनयो भूमयो मनुष्या यथा स्वामिनं कर्म प्रति वा सं यन्ति संगच्छन्ति तद्वत् तथा समुद्रं रोधचक्राः। नदीनामैतत्। रोधनशिलानि चक्राणि यासु तास्ताद्दश्यः कूलं क्रममाणाः वा स्रवतः स्रवन्त्यो नद्यो यथा यन्ति तद्वत् ...*) इति।

12. **हरितः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु हरित एव द्वादशतमपदम्।[62] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे हरणार्थकेन हृ-धातुना[63] सह औणादिकेन इतन्-प्रत्यययोगेन[64] हरितः-इति शब्दो निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नदी स्ववेगेन प्रवाहकाले लतागुल्मवृक्षादीन् हरन्ति इति तस्याः नद्याः हरितत्वम्।[65]

13. **सरितः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु सरित एव त्रयोदशतमपदम्।[66] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः —

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठेभ्वादिगणे गत्यर्थकेन सृ-धातुना[67] सह औणादिकेन इतन्-प्रत्यययोगेन[68] सरितः-इति शब्दो निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – स्रवन्ति गच्छन्ति इति सरितः। नदी सर्वदा प्रवहतीति अस्माभिर्ज्ञायते।

सर्वदा गमनशीलत्वात् सरित-इति पदेन नदी इत्यवगम्यते।

(ग) प्रयोगः – *सम्यक्स्रवन्ति सरितो न धेना ...* (ऋ. – 4.58.6, सा.भा. - *...सम्यक् स्रवन्ति क्षरन्ति ... सरितो न ...*) इति।

14. **अग्रुवः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु अग्रुव एव चतुर्दशतमपदम्।[69] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे गत्यर्थकात् अह्-धातुना[70] सह रु-प्रत्ययान्तेषु[71] निपातितेषु द्रष्टव्योऽयं शब्दः। निपातनान्नलोपः। *तन्वादीनां छन्दसि बहुलम्* इति वार्तिकेण[72] उवङादेशे अग्रुव-इति पदं निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – अग्रुवो गमनात् नद्यः इति माधवः।[73] नद्यः गच्छन्ति तान् तान् प्रदेशान् स्ववेगेन इति कृत्वा गमनार्थकेन अह्-धातोः निष्पन्नेन अग्रुव-इति शब्देन नदीवाचकत्वं प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – अ) *त्रि सप्त मयुर्यः सप्त स्वसारे अग्रुवः तास्ते ...* (ऋ. – 1.191.14, सा.भा. - *... सप्त एतत् संख्यकाः सर्पणस्वभावाः स्वसारः स्वयमेव सरणाः अग्रुवः। नदीनामैतत्। सुरगङ्गाद्याः प्रसिद्धाः सप्त नद्यः सन्ति...*) इति। आ) *प्राग्रुवो नभन्वो३ न वक्वा ध्वस्रा अपिन्वद् ...* (ऋ. – 4.19.7, सा.भा. - *... अग्रुवः। अग्रुव इति नदीनामैतत्। अग्रगामिनीः नदी प्र अपिन्वत् प्रकर्षेणापूरयत्...*) इति। इ) *... न मातरा रिहाणे समग्रुवो न ...* (ऋ. – 7.2.5, सा.भा. - *... अग्रुवो न यथा नद्यः क्षेत्राण्युदकेन तद्वत्...*) इति।

15. **नभन्वः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु नभन्व एव पञ्चदशतमपदम्।[74] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे दिवादिगणे[75] क्र्यादिगणे[76] च ध्वंसार्थकेन तथा हिंसार्थकेन परस्मैपदीना नभ्-धातुना सह नु-प्रत्ययः[77], बाहुलकात् नुप्रत्यये नकार उपजनः। नभन्ते, नभ्यन्ति, नभ्नन्ति इति नभन्वः।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नद्यो हि बाधिकाः कुलादीनाम्। नद्यः सवेगं प्रवाहकाले यथा वृक्षलतागुल्मादीन् हरन्ति तथा हिंसन्ति, तथा नदीतीरमपि हिंसन्ति तथा ध्वंसं कुर्वन्ति। तदर्थं ध्वंसार्थकेन हिंसार्थकेन वा नभ्-धातोः निष्पन्नेन नभन्वः-इति शब्देन नद्यः इत्यवगम्यन्ते।

16. **वध्वः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु वध्व एव षोडशतमपदम्।[78] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – भ्वादिगणे प्रवाहार्थकेन वह्-धातुना[79] सह ऊ-प्रत्यययोगेन, ह-कारस्य ध -कारेण[80] वधू-इति पदं निष्पद्यते । बहुवचने वध्वः – इति रूपं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – वहन्ति संसारभारं उह्यते भर्त्रादिभिरिति वध्वः। अथवा नद्यः भूम्यां वहन्ति। अथवा नदी एव समुद्रस्य भार्या। उच्यते – सरित्पतिर्हि समुद्रः। समुद्रस्य भार्याहेतु

नद्यो वध्व इत्युच्यन्ते।

17. **हिरण्यवर्णाः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु हिरण्यवर्णा एव सप्तदशतमपदम्।[81] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – हर्यति दीप्यते इति विग्रहे गत्यर्थकेन कान्त्यर्थकेन हर्य्-धातुना[82] सह कन्यन्-प्रत्ययेन धातोः हिरादेशे[83] च हिरण्य-इति रूपं सिद्धम्। भ्वादिगणे वरणार्थकेन वृञ्-धातुना[84] सह रन्-प्रत्यययोगेन[85] वर्ण-इति पदं निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – वृणोति व्रियते वा असौ इति वर्णः श्वेतादि इति। हिरण्यः शुभ्र कान्त इष्टो वर्णो यासां ताः।[86] अथवा हिताः निदाघे घर्मादौ रमणीयाः मनःप्रह्लादजनयित्र्यः ताः नद्यः। अपि च, तापादेर्भूम्या वारिकाश्च ता नद्यः।[87] नदीनां जलं हिरण्यवच्छुभ्रं भवति। तेषामेव जलानां धारकाः नद्यः हिरण्यवर्णाः —इति शब्देन परिचीयन्ते इति तासां नदीनां हिरण्यवर्णत्वं निष्पादितम्।

18. **रोहितः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु रोहित एव अष्टादशतमपदम्।[88] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम्–धातुपाठे भ्वादिगणे बीजादुत्पादनार्थकेन रुह्-धातुना[89] सह औणादिकेन इति-प्रत्यय-योगेन,[90] रुह्-धातोः उकारस्य ओकारे सति रोहित-इति पदं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम्–नदीस्थितेन जलेन शस्यबीजानि फलबीजानि चेति प्ररोहन्ति, बीजाद्बहिर्निर्गच्छन्ति इति कृत्वा तस्यः रोहितस्य नदीवाचकत्वं प्रतिपादितम्। *रोहन्त्याभिर्बीजानि, तज्जलेन हि बीजानि प्ररोहन्ति*[91] इति।

19. **सस्रुतः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु सस्रुत एव ऊनविंशतितमपदम्।[92] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे गत्यर्थकेन सम्पूर्वकात् स्रु-धातुना[93] सह क्विप्-प्रत्यययोगेन[94] च सस्रुत-इति पदं निष्पादितम्। सङ्गताः संमिलिताः इति सस्रुतः।[95]

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – क्षुद्रनद्यो महानद्यश्च परस्परं सङ्गताः संमिलिताः भवन्ति। अत एव सस्रुत इत्युच्यन्ते। यद्वा, स्रवणं स्रुतजलप्रवाहः स्रोत इत्यर्थः। स्रोतेण सह वर्तन्ते इति सस्रुतः। *सस्रुतः स्रोतसा युक्ताः* – इति च माधवः।[96] अतएव संगतत्वात्, स्रोतेण सह वर्तमानत्वात् तासां नदीनां सस्रुतस्त्वम्।

20. **अर्णाः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु अर्णा एव विंशतितमपदम्।[97] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठेतनादिगणे गत्यर्थकेन उभयपदिना ऋण-धातुना[98] सह अच्-प्रत्यययोगेन[99] अर्ण-इति पदं निष्पन्नम्। अथवा ऋण-धातुना सह अच्-प्रत्यययोगेन, अर्तेः असुन्-प्रत्ययो[100] विहितो, बाहुलकात् नुडागमो च भवति इति कृत्वा अर्ण-इति पदं निष्पन्नं जातम्। बहुवचने अर्णाः – इत्येवं भवति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – अर्णन्ति गच्छन्ति इति अर्णाः।[101] नदीनां सदा गमनशीलत्वं सर्वैरेव विज्ञायते इति कृत्वा अर्णाः-इति शब्दस्य नदीवाचकत्वं प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – *ऋणोरपो अनवद्यार्णा यूणे वृत्रं...* (ऋ. – 1.174.2, सा.भा. - *... हे इन्द्र अर्णाः अरणशीलाः अपः तदीयदुर्गस्थानानि उदकाश्रयाणि तटकादीन् ऋणोः ...*) इति।

21. **सिन्धवः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु सिन्धव एव एकविंशतितमपदम्।[102] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठेभ्वादिगणे निम्नप्रदेशे पतनार्थकेन क्षरणार्थकेन आत्मपदिना स्यन्द्-धातुना[103] सह उ-प्रत्यययोगेन[104], द-कारस्य धकारादेशेन च सिन्धु-इति पदं निष्पन्नं जातम्। स्त्रीलिङ्गवाचकेन शब्देनानेन नदविशेषः अवगम्यते। पदस्यैतस्य बहुवचने सिन्धवः – इत्येवं भवति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नदी पर्तवात् प्रस्रवणरूपेण निम्ने पतति क्षरतीति कृत्वा तस्याः सिन्धुत्वं प्रतिपादितम्। स्यन्दन्ते इत्यर्थः इति देवयज्वा।[105]

(ग) प्रयोगः – अ) *तस्मा इद्विश्वे धुनयन्त सिन्धवोऽच्छिद्रा शर्म...* (ऋ. – 2.25.5, सा.भा. - *...विश्वे सिन्धवः सर्वा स्यन्दनशीला नद्यः धुनयन्त चलयन्ति...*) इति। आ) *ऋतं सिन्धवो वरुणस्य यन्ति ...* (ऋ. – 2.28.4, सा.भा. - *... ऋतेन सिन्धवः स्यन्दशीला नद्यः यन्ति गच्छन्ति...*) इत्यादयः।

22. **कुल्याः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु कुल्या एव द्वाविंशतितमपदम्।[106] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः —

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे संग्रहार्थकेन कुल्-धातुना[107] सह यत्-प्रत्यय-योगेन[108] कुल्य-इति पदं निष्पादितम्। कोलन्ति संस्त्यायन्ति अस्मिन् शिलादय इति कुलं पर्वतः।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – कुलं नाम पर्तम इति सिद्धम्। तत्र कुले प्रधानभूते पर्वते भवाः स्थिताः इति कुल्याः।[109] यद्वा मेघस्य पर्वतस्य वा समुच्छ्रिते प्रदेशे कुले भवन्तीति कुल्याः।[110] अथवा अमरकोशानुसारेण कुल्या नाम कृत्रिमा नदीविशेषः।[111] कुले प्राणिगणे साधुः *तत्र साधुः*-इति सूत्रेण[112] यत्-प्रत्ययेन कुल्या-इति पदं निष्पादितम्। अभिज्ञानशकुन्तलायामपि[113] कुल्या नाम कृत्रिमा नदीविशेषः तथा पयःप्रणाली इति। अत एव नदी-शब्दस्य कुल्यात्वं प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – अ) *... स्यन्दतां कुल्या विषिताः पुरस्तात्* (ऋ. – 5.83.8, सा.भा. - *... कुल्याः नद्यः विषिताः विष्यूताः सत्यः स्यन्दन्तां...*) इति। आ) *...धेनवो यथा ह्रदं कुल्या इवाशत* (ऋ. – 3.45.3, सा.भा. - *... ते च सोमाः कुल्या इव कृत्रिमसरितः...*) इत्यादयः।

23. **वर्यः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु वर्य एव त्रयोविंशतितमपदम्।[114] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे स्वादिगणीये वरणार्थकात् वृञ्-धातुना[115] सह इ-प्रत्यययोगेन[116] वर-इति निष्पादितम्। *कृदिकारात्*-इति वार्तिकेन[117] ङीष्-प्रत्यययोगे वरी-इति पदं निष्पन्नं जातम्। पदस्यैतस्य बहुवचने वर्यः-इत्येवं भवति। अथवा क्र्यादिगणीये सम्भजनार्थकेन सेवार्थकेन वृङ्-धातुना सह इ-प्रत्यययोगेनापि वर-इति पदं निष्पादितम्। *कृदिकारात्*-इति वार्तिकेन ङीष्-प्रत्यययोगे वरी-इति पदं निष्पन्नं जातम्। पदस्यैतस्य बहुवचने वर्यः-इत्येवं भवति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – इन्द्रेण वृतत्वाद् जलस्य वरणीयत्वम्। जलस्य वरणीयत्वं वैदिके लौकिके च प्रसिद्धम्। तस्योदकस्य धारकत्वात् नदीनां वर्यस्त्वं प्रसिद्धम्। अपि च, नदी तस्याः जलेन प्राणिनः सेवते, तत्परिपालनाय तत्परिपोषणाय च नदी तस्याः जलं प्रददाति इति कृत्वा तस्याः नद्याः वर्यस्त्वं प्रतिपादितम् ।

24. **उर्व्यः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु उर्व्य एव चतुर्विंशतितमपदम्।[118] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे अदादीगणीये आच्छादनार्थकेन[119] ऊर्णु-धातुना सह *महति ह्रस्वश्च*-इति सूत्रेण[120] उ-प्रत्ययो णलोपो ह्रस्वश्च कृत्वा उरुः- इति पदं निष्पन्नं जातम्। *वोतोगुणवचनात्*- इति सूत्रेण[121] ङीष्-इति प्रत्ययेन उर्वी-इति पदं निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – ऊर्णोति आच्छादयतीति उर्वी।[122] अधिकवर्षणत्वात्महत्योः नद्यः स्वोदकेन विस्तीर्णं भूमिमाच्छादयन् तीति[123] कृत्वा नदीनाम् उर्व्यस्त्वं प्रसिद्धं प्रतिपादितञ्च।

25. **इरावत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु इरावत्यः एव पञ्चविंशतितमपदम्।[124] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे अदादिगणे गत्यर्थकात् इ-धातुना[125] सह र-प्रत्यययोगेन, टाप्-प्रत्यययोगेन, निपातनात् गुणाभावे इरा-इति पदं निष्पन्नं जातम्। इरा-शब्देन सह मतुप्-प्रत्ययेन, म-कारस्य व-कारेण इरावती-इति रूपं सिद्धम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – इरा नाम जलम्।[126] अतएव नदी खलु जलवती इरावती इति कृत्वा तस्याः नद्याः इरावतीत्वं प्रसिद्धम्।

(ग) प्रयोगः – *इरावतीर्वरुण धेनवो वां मधुमद्वां सिन्धवो मित्र दुह्रे* (ऋ. – 5.69.2, सा.भा. - *...इरावती। इरा क्षीरलक्षणा । तद्वित्यो...*) इति।

26. **पार्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु पार्वत्य एव षड्विंशतितमपदम्।[127] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – पर्वति पूरयतीति पूरणार्थकेन पर्व-धातुना[128] सह औणादिकेन अतच्-प्रत्यये[129] कृते सति पर्वत-इति रूपं निष्पन्नम्। पर्वतो हिमाचलस्तस्य तदधिष्ठातृदेवस्येति भाव अपत्यमिति अण्-प्रत्यये पार्वतः इति स्थितम्। तदनन्तरं ङीप्-प्रत्ययेन पार्वती, तस्य शब्दस्य बहुवचने पार्वत्यः- इति रूपं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – अतिवर्षणादनन्तरं नदी पर्वति पूरयति जलेन भूमिं इति कृत्वा पार्वत्यः – शब्दस्य नदीवाचकत्वं प्रतिपादितम्।

27. **स्रवन्त्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु स्रवन्त्यः एव सप्तविंशतितमपदम्।[130] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – भ्वादिगणे गत्यर्थकात् स्रु-धातोः शतृ-प्रत्यययोगेन, ङीप्-प्रत्यययोगेन च स्रवन्ती-इति पदं निष्पन्नं जातम्। स्रवन्ती नाम नदी इत्यमरकोशः।[131]

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नदी एव सर्वदा गमनस्वभावयुक्ता।[132] अतएव गत्यर्थकात् स्रु-धातु-निष्पन्नस्य स्रवन्ती-इति पदस्य नदीवाचकत्वं प्रतिपादितम् सर्वदा गमनशीलत्वात्।

28. **ऊर्जस्वत्यः** — निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु ऊर्जस्वत्य एव अष्टाविंशतितमपदम् ।[133] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे चुरादिगणीये परस्मैपदिना बलवाचकेन ऊर्ज-धातुना[134] सह औणादिकेन असुन्-प्रत्यय-योगेन[135]पयः-इति निष्पद्यते। ऊर्जयतीत्यूर्जो वलं तेन तद्वत्यः। *अस्मायामेधास्रजो विनिः*[136] इति सूत्रेण मत्यर्थे विनि-प्रत्ययः। *बहुलं छन्दसि* इति सूत्रेण[137] मतुप्-प्रत्ययः। *तसौ मत्वर्थे* इति सूत्रेण[138] तकारान्तत्वात् ऊर्जस्वत्-इति पदस्य भ-संज्ञा। ऊर्जस्वत् – इत्यस्य स्त्रीलिङ्गे ऊर्जस्वती, प्रथमायाः बहुवचने ऊर्जस्वत्यः इति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – ऊर्जो नाम बलम्। नदी एव वेगवती बलवती चेति। बलवत्यो नद्यः प्रवाहकाले स्ववेगेन तटस्थितान् स्थिरान् वृक्षादीन् प्रवाहयन्ति हरन्ति[139] इति तासां नदीनां बलवन्तत्वम् ऊर्जस्वत्यस्त्वम्।

29. **पयस्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु पयस्वत्य एव ऊनत्रिंशत्तमपदम्।[140] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे पानार्थकात् पा-धातोः[141]औणादिकेन असुन्-प्रत्यय-योगेन[142]पयः-इति निष्पद्यते। पीयत इति पयः। *अस्मायामेधास्रजो विनिः*– इति सूत्रेण[143] मतुप्-प्रत्ययः, *बहुलं छन्दसि*– इति सूत्रेण[144] मकारस्य वकारत्वम्, *उगितश्च*-इति सूत्रेण[145] ङीप्-प्रत्ययः। *तसौ मत्वर्थे* – इति सूत्रेण[146] भसंज्ञाविधानात् रुत्वं न भवति। अतएव पीयते इति रूपं निष्पन्नम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – पयोऽस्या अस्तीति पयस्वती। नदी खलु पयःस्वती। पयःपानेन तथा पयःग्रहणेन न केवलं प्राणिनः अपि तु वृक्षा अपि वर्धन्ते इति पयः। उदकं तद्वत्यः[147] इति पयस्वत्यः।

(ग) प्रयोगः – अ) *सा नः पयस्वती दुहामुत्तरामुत्तरां समां* (ऋ. – 4.57.7, सा.भा. – *सा द्यौः पयस्वत्युदकवती दुहां...*) इति। आ) *असश्चंती भूरिधारे पयस्वती घृतं...* (ऋ. – 6.70.2, सा.भा. - ... *पयस्वती उदकवत्यौ...*) इत्यादयः।

30. **सरस्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु सरस्वत्य एव त्रिंशत्तमपदम्।[148] इदानीं

शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – स्त्रीलिङ्गवाचकः शब्दोऽयं सरो नीरं तद्वत् रसो वास्त्यस्या इति विग्रहे सरस्-शब्देन सह मतुप्-प्रत्यययोगेन, मकारस्य वकारकृते सति निष्पन्नो जातः। सरशब्दस्य गतिवाचकत्वं प्रसिद्धम्। शब्दोऽयं धातुपाठे दशगणेषु भ्वादिगणान्तर्गतेन सृ[149]-धातुना सह औणादिकासुन्[150]-प्रत्ययेन निष्पन्नः। सरति स्रियते गच्छतीति वा सरः।[151] सरो नाम जलम्।[152] जलस्य गतिवाचकत्वं सर्वैव सर्वत्रैव प्रसिद्धम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – वैदिकसाहित्येसरस्वती-शब्दोद्विविधार्थबोधकः। शब्देनानेन देवी नदी चावगम्येते। *इयं शुष्मेभिर्बिसखा इवारुजत्*[153] इति मन्त्रे सरस्वती नदीरूपा। मन्त्रेऽस्मिन् ऊर्मिभिः पारावतघ्नीं इति शब्दद्वयं तस्याः सरस्वत्याः नदीरूपत्वं सूचयति। सर-शब्दस्यार्थो जलमिति पूर्वोल्लिखितः। नदीषु जलमस्तीति कृत्वा जलस्य गतिवाचकत्वं, जलस्थिताभिः ऊर्मिभिः पारावतघ्नत्वमपि सर्वैर्विज्ञातम्। अत एव सर उदकम्। तदभीक्ष्णं सरति गच्छतीति, तेन विशिष्टेन सरसा जलेन तद्वती सरस्वतीति। सरसत्वात् उदकवत्वात् सरस्वती-इति शब्दो नदीवाचकेषु पठित इति आशयः।

(ग) प्रयोगः – अ) *इयं शुष्मेभिर्बिसखा इवारुजत्सानु* ... (ऋ. – 6.61.2, सा.भा. – *इयं नदीरूपा सरस्वती शुष्मैः शोषकैरात्मीयैर्बलैस्तविषेभिर्महद्भिरुर्मिभिस्तरङ्गैः गिरीणां पर्वतानां तीरसंबद्धानां सानु सानून्यरूजत्*) इति। आ) ...सप्तधातुः...वाजेवाजे हव्या भूत् (ऋ. – 6.61.12, सा.भा. - ... सप्तधातवोऽवयवा गायत्र्याद्या गङ्गाद्या वा... ईदृशी सरस्वती वाजेवाजे युद्धे युद्धे सर्वेषु युद्धेषु हव्या भूत्। ह्वातव्या भवति।) इत्यादयः।

31. **तरस्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु तरस्वत्य एव एकत्रिंशत्तमपदम्।[154] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे भ्वादिगणे प्लवन-सन्तरण-वाचकेन तृ-धातुना[155] सह औणादिकेन असुन्-प्रत्यय-योगेन[156] तरः-इति निष्पद्यते। तरो नाम बलम्।[157] तरो बलं वेगो वा अस्ति अस्य इति मतुप्, मस्य व-इति कृत्वा तरस्वत्, स्त्रीलिङ्गे तरस्वती, प्रथमायाः बहुवचने तरस्वत्यः – इति रूपं निष्पन्नं जातम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – तरन्ति अनेन अपदमिति तरो बलं तद्वत्यः[158] इति। नद्यः बलेन वेगेन वा प्रवाहकाले वर्जं प्रवाहयन्तीति तासां नदीनां तरस्वत्यस्त्वमिति।

32. **हरस्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु हरस्वत्य एव द्वात्रिंशत्तमपदम्।[159] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षमम् – धातुपाठे भ्वादिगणे हरणार्थकात् हृञ्-धातुना[160] सह औणादिकेन असुन्-प्रत्यय-योगेन[161] हर-इति निष्पद्यते। हरः – इत्येतदनेकार्थम्। तद्यथा –*ह्रियतो प्राणिभिः, हरति वा स्नेहं दशयाभ्यन्तरस्थया, हरति वा तम इति हर इत्युच्यते, उदकं ह्रियते प्राणिभिर्जीवनाय इति हर इत्युच्यते* इति।[162]

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – जलं खलु प्राणिभिः तज्जीवनाय तदुपभोगाय ह्रियते इति। नदी एव जलधारका। अतएव जलधारकत्वात् तज्जलस्य हरणत्वात् नदी एव हरस्वती-शब्देनोच्यते। हरस्वती-इत्यस्य शब्दस्य बहुवचने हरस्वत्यः इति रूपं जातम्।

(ग) प्रयोगः – *...स्वां तं ममर्तु दच्छुना हरस्वती* (ऋ. – 2.23.6, सा.भा. - *... तं स्वा स्वीया दुच्छुना दुर्बुद्धिर्हरस्वती वेगवती सती मर्मर्तु...*) इति।

33. **रोधस्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु रोधस्वत्य एव त्रयस्त्रिंशत्तमपदम्।[163] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – धातुपाठे रुधादिगणे रुध्यर्थकात् रुध्-धातुना[164] सह औणादिकेन असुन्-प्रत्यय-योगेन[165] रोधः-इति निष्पद्यते। रोधसा तीरेण, तद्वत्यः[166] इति।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – रुणद्धि स्रोतः इति रोधः कूलम्। रोधः कूलं निरुणद्धि स्रोतः इति। नदीजलं तथा नदी तीरेण कूलेन रुणद्धि वाधाप्राप्तं भवति इति कृत्वा रोधस्वती नाम नदी, तस्याः बहुवचने रोधस्वत्यः इति।

(ग) प्रयोगः – *मरुतो वीळुपाणिभिश्चित्रा रोधस्वतीरनु* (ऋ. – 1.38.11, सा.भा. - *... रोधस्वतीरनु कूलयुक्ता नदीरनुलक्ष्य ...*) इति।

34. **भास्वत्यः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु भास्वत्य एव चतुस्त्रिंशत्तमपदम्।[167] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – अदादिगणे दीप्त्यर्थकात् भा-धातुना[168] सह क्विप्प्रत्यय-योगेन भास-शब्दो निष्पद्यते। भास्वती-शब्दो निष्पद्यते। भासा, तद्वती भास्वती। *तसौ मत्वर्थे* – इति सूत्रेण[169] भसंज्ञाविधानात् रुत्वं न भवति। तस्य बहुवचने भास्वत्यः – इति रूपं सिद्धम्। भात्येव स्वया दीप्त्या इति भास्वती।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – भा नाम दीप्तिः,[170] तद्वत्यः दीप्तिमत्यः[171] भास्वत्यः इति हि नद्यः। उदकस्य शुक्लवर्णत्वात्तस्य नित्यभास्वरत्वं प्रकाशितम्। तस्योदकस्य आधारभूता नदी एव भाति दीप्यते इति कृत्वा भास्वत्यः – इति पदेन नद्यः अवगम्यन्ते।

35. **अजिराः** – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु अजिरा एव पञ्चत्रिंशत्तमपदम्।[172] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – भ्वादिगणे गमनार्थकेन परस्मैपदिना अज-धातुना[173] सह औणादिक-किरच्-प्रत्यय-योगेन[174] अजिरा-इति निष्पद्यते।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – अजन्ति गच्छन्ति क्षिप्यन्ते प्रेर्यन्ते नावः इति अजिरा।[175] नद्यः गच्छन्ति, अजन्ति इति यावत्। यद्वा, अजिरम् – इति क्षिप्रनाम[176], अजिराः शीघ्रगाः[177] इति। नावोऽपि ताभिः नदीभिः क्षिप्रेण प्रेरयिताः इति तासां नदीनां अजिरत्वम् इति।

(ग) प्रयोगः – *आशुं दूतमजिरं प्रत्नमीड्यं...* (ऋ. -3.9.8, सा.भा. - *... देवानां दूतम् अजिरं क्षिप्रं गन्तारं प्रत्नं पुरातनम्...*) इति।

36. मातरः – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु मातर एव षड्विंशत्तमपदम्।[178] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – अदादिगणे परस्मैपदिना मा-धातुना[179] सह तृन्-प्रत्यय-योगेन[180] मातृ-इति निष्पद्यते। प्रातिपदिकस्यास्य प्रथमायाः बहुवचने मातरः– इति स्थितम्। न षट्स्वस्रादिभ्यः – इति सूत्रेण[181] षट्संज्ञाकेभ्यः स्वस्रादिभ्यश्च प्रातिपदिकेभ्यो स्त्रीप्रत्ययो न भवतीति कृत्वा अत्र ङीप् प्रतिषेधो विहितः।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – प्रजापतिना सा निर्मीयते। आसृष्टेः परमब्रह्मकैवासीत्। तस्मादेव जगदुत्पत्तिः श्रीमद्भगवद्गीतायामुक्तम् - *अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः..*[182]*,मयि सर्वमिदं प्रोतं*[183]... इत्यादयः। अतएव जलं तदाधारभूता नदी च तस्मात्परब्रह्मणरुत्पन्ना। सा नदी एव मातृवल्लोकस्य रक्षिका, यतो हि नदीमातृको देशोऽयमिति कथनं सुविदितम्। अतएव प्रजापतिना निर्मितत्वात्, जगतो मातृक्ल्पत्वाच्च नद्याः मातृत्वं प्रतिपादितमिति।

(ग) प्रयोगः – अ) *अस्मा आपो मातरः सप्त ...* (ऋ. – 8.96.1, सा.भा. –*आपो...। सर्वतो व्याप्ताः मातरः जगतां निर्मात्र्यः सप्त सप्तसंख्यकाः सिन्धवः सन्द्यमानाः गङ्गाद्याः नद्यः...*) इति। आ) *सप्त स्वसारो अभि मातरः शिशुं नवं ...* (ऋ. – 9.86.36, सा.भा. –*सप्त सर्पणस्वभावाः सप्तसंख्याका वा मातरः मातृस्थानीया गङ्गायमुनाद्याः शिशुं शिशुस्थानीयं...*) इत्यादयः।

37. नद्यः – निघण्टूक्तेषु नदीवाचकेषु नद्य एवान्तिमपदम् तथा सप्तत्रिंशत्तमपदम्।[184] इदानीं शब्दस्यास्य रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणं च निर्णीयेते यथामतिः –

(क) रूपार्थसमीक्षणम् – भ्वादिगणे शब्दार्थवाचकेन परस्मैपदिना नद्-धातुना[185] सह अच्-प्रत्यय-योगेन[186] नद-इति निष्पद्यते। ततः स्त्रीलिङ्गवाचकेन ङीप्-प्रत्यययोगेन[187] नदी-इति निष्पद्यते। प्रातिपदिकस्यास्य प्रथमायाः बहुवचने नद्यः – इति स्थितम्।

(ख) तत्त्वार्थसमीक्षणम् – नदन्ति शब्दन्ति इति नद्यः।[188] प्रवहनकाले नदी सगर्जनं प्रवहतीति तस्याः नद्याः नद्यस्त्वं प्रतिपादितम्।

(ग) प्रयोगः – अ) *अक्रन्दयो नद्यो३ रोरुवद्वना कथा न ...* (ऋ. – 1.54.1, सा.भा. - *... रोरुवत् अत्यर्थं शब्दं कूर्वन् नद्यः नदी वना तत्सम्बन्धीन्युदकानि च अक्रन्दयः शब्दयसि*) इति। आ) *अभीमिन्द्रो नद्यो वव्रिणा हिता विश्वा...* (ऋ. – 1.54.10, सा.भा. –*ईम् इमाः पूर्वोक्ताः नद्याः नदीः आपः। नदनात् नद्यः इति व्युत्पत्त्या नदीशब्देन आप उच्यन्ते ...*) इत्यादयः।

उपसंहारः – नैवास्माकमविदितं यद्वै वेदानां गूढार्थत्वात्तद्बोधनाय वेदार्थकुशलैराचार्यैः सुबोधानि शिक्षादीनि षड्वेदाङ्गानि प्रवर्तितानि विद्यास्थानरूपेण। प्रधानञ्चेदं वेदाङ्गं वेदपुरुषस्यार्थावगमनाय। तत्र खलु शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति षडङ्गेष्वेतेषु निरुक्तं नाम ह्येकं वेदाङ्गमिति सर्वैरेव ज्ञायते। भगवता यास्काचार्येण नैघण्टुक-नैगम-

दैवतकाण्डरूपेण त्रिविधं काण्डं समाम्नायं निरुक्तग्रन्थस्यास्य। तत्र निघण्टु एव वैदिककोशो ग्रन्थः। शब्दराशिरभिधीयते कोशशब्देन। तेन खलु प्रतीयते वैदिकशब्दराशिक्रमः। गवादिर्गेवपल्यन्तरेव चत्वारिंशच्छतत्रयाधिकसहस्रशब्दराशिरिह विधृतः। तेन हि बोध्यते निघण्टुस्तावद्विशालः कोशग्रन्थः। अत्र खलु वैदिकशब्दानां समाम्नायो दृश्यते। तेषु वैदिकशब्देषु अस्माभिः नदी-शब्दः गृहीतः। सप्तत्रिंशत्संख्यक-नदीवाचकानां शब्दानां रूप-तत्त्वार्थसमीक्षणं कृतमस्माभिः यथामति अस्मिन्नेव गवेषणापत्रे।

नदीमातृको देशोऽस्माकमिदं भारतवर्षम्। नदीनाम जलप्रवाहः। प्रवाहमानता भवति जीवनद्योतिका। जीवनयोनिस्तु नद्य एवेति निश्चप्रचं वक्तुमलम्। अपि तु जलमेवास्माकं जीवनम्। तत्र कदापि अभुक्ताः जीवाः जलमतिरिच्य जीवनं धारयितुमपि न शक्नुवन्ति। तदर्थं निघण्टुसमुल्लिखितानां मातृकल्पानां नदीवाचकशब्दानां रूपार्थसमीक्षणं तत्त्वार्थसमीक्षणमेवास्य गवेषणानिबन्धस्य मुख्योद्देशोऽस्ति। निरुक्तमाश्रित्यैव विविधानां ग्रन्थानां संग्रथनं संरचनञ्च सुधिजनसमाजे तथा पाठकसमाजे सुप्रचलितमिति दृश्यत इति। परन्तु अस्माकमिदं शोधपत्रसदृशं किमपि शोधपत्रमधुना पाठकसमाजे नोपलभ्यत इति कृत्वाऽत्र विषयनिर्वाचने मम क्षोदिष्ठः प्रयास एवेति। परन्तु कथं तावन्नदीशब्दः? सुविदितं सर्वैर्यत् — नदीमातृकोऽयमस्माकं भारतवर्षो देशः। परोपकाराय हि सा वहन्ति प्रवहन्ति। तदभावे परोक्षतया जलाभावे मनुष्यजीवनमस्तित्वविहीनमिति प्रतिपादितम्। स्मर्यते केचन प्रसिद्धश्लोकाः –

छायां प्रकुर्वन्ति नमन्ति पुष्पैः फलानि यच्छन्ति तटद्रुमा ये।
उन्मुल्य तानेव नदी प्रयाति तरङ्गिणां क्व प्रतिपन्नमस्ति॥ इति। पुनरपि,
तटिनि तटद्रुमपातनपातकमेकं चिरस्थायि॥ इत्यादयः।

Endnotes

1. पस्पशा, दण्डस्वामी दामोदर आश्रम, पृ. - 186
2. ऐतरेयब्राह्मणे सायणाचार्यकृता भाष्यभूमिका
3. पा.शि. – 41-42
4. तमिमं समाम्नायं निघण्टव इत्याचक्षते (नि. -1.1.1.3)
5. निघण्टवः कस्मात्, निगमा इमे भवन्ति (नि. -1.1.1.4)
6. नाट्य. – 6.12-13
7. नि. -1.1.1.5
8. अपि वाहननादेव स्युः, समाहृता भवन्ति (नि. -1.1.1.6)
9. यद्वा समाहृताः भवन्ति (नि. – 1.1.1.7)
10. तद्यान्येतानि चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्च तानीमानि भवन्ति (नि. – 1.1.1.8)
11. निघ. – 1.13.1
12. अव रक्षणगतिकान्तिप्रीति – भ्वा.पर.धा.पा. - 600
13. अर्तिसृधृधम्य... (उ. – 2.102) 259

14. दे.य. – अवति प्रजाः... (निघ. – 1.1.9)
15. दे.य. – अवन्ति जगत् स्वोदकेन, अव्यन्ते प्राणिभिस्तीरादिनिर्माणेन... (निघ. – 1.13.1)
16. निघ. – 1.13.2
17. या प्रापणे – अ.पर.धा.पा. – 1049
18. शेवयह्व ... (उ. – 1.152) 152
19. पा. – 3.1.144
20. निघ. – 1.13.2 (दे.य.)
21. निघ. – 1.13.3
22. स्वन् शब्दे – भ्वा.पर.धा.पा. - 827
23. अन्येष्वपि दृश्यते (पा. – 3.2.101)
24. निघ. – 1.13.4
25. स्वन् शब्दे – भ्वा.पर.धा.पा. - 827
26. शुसिचिमीनां दीर्घश्च (उ. – 2.26) 183
27. निघ. – 1.13.5
28. स्रु गतौ – भ्वा.पर.धा.पा. - 940
29. स्रुरीभ्यां तुट् च (उ. – 4.201) 641
30. अम. – 1.2.56
31. झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी (गी. – 10.31)
32. निघ. – 4.4.113
33. निघ. – 1.13.6
34. इण् गतौ – दा.पर.धा.पा. - 1045
35. सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
36. बह्वाऽदिभ्यश्च (पा. – 4.1.45)
37. निघ. – 1.13.7
38. धुञ् कम्पने – स्वा.उ.धा.पा. - 1255
39. घृणिपृश्निपार्ष्णि (उ. – 4.52) 492
40. निघ. – 1.13.7 (दे.य.)
41. निघ. – 1.13.8
42. रुजो भङ्गे – तु.पर.धा.पा. - 1416
43. निघ. – 1.13.8
44. ऋ. – 1.31.6 (सा.भा.)
45. निघ. – 1.13.9
46. वक्ष रोषे संघाते च – भ्वा.पर.धा.पा. – 663
47. क्रुधमण्डार्थेभ्यश्च (पा. – 3.2.151)
48. युवोरनाकौ (पा. – 7.1.1)

49. हलन्त्यम् (पा. – 1.3.3), तस्य लोपः (1.3.9)
50. रषाभ्यां नो णः समानपदे (पा. – 8.1.4)
51. निघ. – 1.13.9 (दे.य.)
52. निघ. – 1.13.10
53. स्वाद् आस्वादने – भ्वा.आ.धा.पा. – 28
54. सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
55. निघ. – 1.13.10 (दे.य.)
56. निघ. – 1.13.10 (दे.य.)
57. निघ. – 1.13.10 (दे.य.)
58. निघ. – 1.13.11
59. रुधिर् आवरणे – रु.उ.धा.पा. - 1438
60. डुकृञ् करणे – त.उ.धा.पा. - 1472
61. निघ. – 1.13.11
62. निघ. – 1.13.12
63. हृञ् हरणे. – भ्वा.उ.धा.पा. - 899
64. हृश्याभ्यामितन् (उ. – 3.93) 373
65. दे.य. - हरन्ति वृक्षगुल्मादीनि वेगेन (निघ. – 1.13.12)
66. निघ. – 1.13.13
67. सृ गतौ - भ्वा.पर.धा.पा. - 935
68. हृश्याभ्यामितन् (उ. – 3.93) 373
69. निघ. – 1.13.14
70. अहि गतौ – भ्वा.आ.धा.पा. - 635
71. जत्वादयश्च (उ. – 4.102) 542
72. छन्दस्युभयथा (पा. – 6.4.86)
73. निघ. – 1.13.14
74. निघ. – 1.13.15
75. णभ हिंसायाम् – दि.पर.धा.पा. - 1240
76. णभ हिंसायाम् – क्र्या.पर.धा.पा. - 1520
77. दाभाभ्यां नुः (उ. – 3.32) 312
78. निघ. – 1.13.16
79. वह प्रापणे – भ्वा.उ.धा.पा. - 1004
80. वहो धश्च (उ. – 1.83) 83
81. निघ. – 1.13.17
82. हर्य गतिकान्त्योः – भ्वा.पर.धा.पा. – 544
83. हर्यतेः कन्यन् हिर च (उ. – 5.44) 772

84. वृञ् वरणे – स्वा.उ.धा.पा. – 1254
85. ऋजेन्द्राग्रवज्रविप्र (उ. – 2.29) 186
86. निघ. – 1.13.17 (दे.य.)
87. निघ. – 1.13.17 (दे.य.)
88. निघ. – 1.13.18
89. रुह बीजजन्मनि प्रादुर्भावे च – भ्वा.पर.धा.पा. – 859
90. हृसृरुहियुषिभ्य इतिः (उ. – 1.97) 97
91. दे.य. – 1.13.18
92. निघ. – 1.13.20
93. स्रु गतौ – भ्वा.पर.धा.पा. - 940
94. क्विप् च (पा. – 3.2.76)
95. दे.य. – सस्रुतः सङ्गता इति माधवः (निघ. – 1.13.19)
96. निघ. – 1.13.19 (दे.य.)
97. निघ. – 1.13.20
98. ऋणु गतौ तन.उ.धा.पा. - 1467
99. पा. – 3.1.134
100. उदके नुट् च (उ. – 4.196) 636
101. निघ. – 1.13.20 (दे.य.)
102. निघ. – 1.13.21
103. स्यन्दू प्रस्रवणे – भ्वा.आ.धा.पा. - 761
104. स्यन्देः सम्प्रसारणं धश्च (उ. – 1.11) 11
105. निघ. – 1.13.21 (दे.य.)
106. निघ. – 1.13.22
107. कुल संस्त्याने – भ्वा.पर.धा.पा. - 842
108. भवे छन्दसि (पा. – 4.4.110)
109. निघ. – 1.13.22 (दे.य.)
110. निघ. – 1.13.22 (दे.य.)
111. अम – 1.10.34
112. पा. – 4.4.98
113. अभि. - कुल्याम्भोभिः पवनचपलैः शाखिनो धौतमूलाः (प्रथमाङ्कः)
114. निघ. – 1.13.23
115. वृञ् वरणे – स्वा.उ.धा.पा. - 1254
116. अच इः (उ. – 4.138) 578
117. बह्वाऽदिभ्यश्च (पा. – 4.1.45)
118. निघ. – 1.13.24

119.ऊर्णुङ् आच्छादने (अ.उ.धा.पा. - 1039)
120.(उ. – 1.31) 31
121.पा. – 4.1.144
122.निघ. – 1.1.10
123.दे.य. – महत्यो नद्यः छादयित्र्यो वा भूमेः स्वेनोदकेन (निघ. – 1.13.24)
124.निघ. – 1.13.25
125.इण् गतौ . – अ.पर.धा.पा. - 1046
126.इरा भूवाक्सुराप्सु (अम. – 3.3.536)
127.निघ. – 1.13.26
128.पर्व पूरणे. – भ्वा.पर.धा.पा. - 577
129.भृमृशीतृचरित् (उ. – 1.7) 7
130.निघ. – 1.13.27
131.अम. – 1.10.30
132.दे.य. – सर्वदा गमनस्वभावः (निघ. – 1.13.27)
133.निघ. – 1.13.28
134.ऊर्ज बलप्राणनयोः – चु.उ.धा.पा. - 1549
135.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.1)
136.पा. – 5.2.121
137.पा. – 5.2.122
138.पा. – 1.4.19
139.निघ. – 1.13.28 (दे.य.)
140.निघ. – 1.13.19
141.पा पाने – भ्वा.पर.धा.पा. - 925
142.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
143.पा. – 5.2.121
144.पा. – 5.2.122
145.पा. – 4.1.6
146.पा. – 1.4.19
147.निघ. – 1.13.19 (दे.य.)
148.निघ. – 1.13.30
149.सृ गतौ – भ्वा.पर.धा.पा. - 935
150.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
151.सरति स्रियते वा सरः (निघ. – 1.12.38)
152.सर इत्युदकनाम सर्तेः (नि. – 9.26.3)
153.ऋ. – 6.61.2

154.निघ. – 1.13.31
155.तॄ प्लवनतरणयोः – भवा.पर.धा.पा. – 969
156.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
157.शब्दकल्पद्रुमः
158.दे.य. - 1.13.31
159.निघ. – 1.13.32
160.हृञ् हरणे – भ्वा.उ.धा.पा. - 899
161.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
162.नि. – 4.3.19
163.निघ. – 1.13.33
164.रुधिर् आवरणे – रु.उ.धा.पा. - 1438
165.सर्वधातुभ्योऽसुन् (उ. – 4.188) 628
166.निघ. – 1.13.33 (दे.य.)
167.निघ. – 1.13.34
168.भासृ दीप्तौ - भ्वायआ.धा.पा. - 624
169.पा. – 1.4.19
170.अम. – 1.4.34
171.दे.य. – 1.13.34
172.निघ. – 1.13.35
173.अज गतिक्षेपणयोः – भ्वा.पर.धा.पा. - 230
174.अजिर – शिथिल-शिशिर ... (उ. – 1.53) 53
175.निघ. – 1.13.35 (दे.य.)
176.निघ. – 2.15
177.निघ. – 1.13.35 (दे.य.)
178.निघ. – 1.13.36
179.मा माने. – अ.पर.धा.पा. - 1062
180.तृनतृचौ शंसिक्षदादिभ्यः (उ. – 2.93) 250
181.पा. – 4.1.10
182.गी. – 7.6
183.गी. – 7.7
184.निघ. – 1.13.37
185.नद अव्यक्ते – भ्वा.पर.धा.पा. - 54
186.पचाद्यच् (पा. – 3.1.134)
187.टिड्ढाणञ्द्वयसज्... (पा. – 4.1.15)
188.दे.य. - नदन्ति नद्यः (निघ. – 1.3.37)

Abbreviations

* अ.उ.धा.पा. – अदादिगणीय-उभयपदी-धातुपाठः
* अभि. – अभिज्ञानशकुन्तलम्
* अ./अदा.पर.धा.पा. – अदादिदणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* अम. – अमरकोशः
* उ. – उणादिसूत्रम्
* ऋ. – ऋग्वेदः
* क्र्या.उ.धा.पा. – क्रादिगणीय-उभयपदी-धातुपाठः
* क्र्या.पर.धा.पा. – क्र्यादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* गी. – श्रीमद्भगवद्गीता
* चु.उ.धा.पा. – चुरादिगणीय-उभयपदी-धातुपाठः
* त./तन.पर.धा.पा. – तनादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* तन.उ.धा.पा. – तनादिगणीय-उभयपदी-धातुपाठः
* तु.पर.धा.पा. – तुदादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* दि.पर.धा.पा. – दिवादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* दे.य. – देवयज्वा
* नाट्य. – नाट्यशास्त्रम्
* नि. – निरुक्तम्
* निघ. – निघण्टुः
* पा. – पाणिनिः
* पा.शि. – पाणिनीयशिक्षा
* भ्वा.आ.धा.पा. – भ्वादिगणीय-आत्मनेपदी-धातुपाठः
* भ्वा.उ.धा.पा. – भ्वादिगणीय-उभयपदी-धातुपाठः
* भ्वा.पर.धा.पा. – भ्वादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* मनु. – मनुस्मृतिः
* रु.उ.धा.पा. – रुधादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः
* सा.भा. – सायणभाष्यम्
* स्वा.पर.धा.पा. – स्वादिगणीय-परस्मैपदी-धातुपाठः

Bibliography

- *अमरकोषः अमरार्थचन्द्रिका* वा। सम्पा. – गुरुनाथ-भट्टाचार्यः। कोलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, 1417 वङ्गाब्दः।
- *अष्टाध्यायी।* चन्द्रलेखा हिन्दीव्याख्यायुताऽनेकोपयोगिविषयैरूपबृंहितासूत्रपाठ-सूत्रवार्तिकोदाहरणानां सूच्या चान्विता। मदर्षि-पाणिनिः। व्याख्याकारः-ईश्वरचन्द्रः। प्रथम

-द्वितीयभागः, व्रजजीवन प्राच्यभारती ग्रन्थमाला 103, दिल्लीः चोखम्बासंस्कृत प्रतिष्ठान, 2004.

- *अष्टाध्यायी*। सम्पा. – तपनशङ्कर-भट्टाचार्यः। कोलकाता : संस्कृत-वुक-डिपो, 2004.
- *धातुप्रदीपः* श्रीशचन्द्रचक्रवर्तिकृत-धातुप्रदीपविवरणसहितः। मैत्रेयरक्षितरचितः। सम्पा. – करुणासिन्धुदासः। कोलकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, 2003.
- *निरुक्तम्*, यास्कप्रणीतम्। सम्पा. – अमरेश्वरठाकुरः। कोलकाता : कोलकाता विश्वविद्यालयः, पुनर्मुद्रितसंस्करणम्, 2003.
- *निरुक्तम्*, यास्कप्रणीतम् (प्रथम-द्वितीयाध्यायः)। सम्पा. – उमाशङ्करशास्त्री। विद्याभवन संस्कृतग्रन्थमाला 57 । वाराणसी : चौखम्बाविद्याभवन, 2017.
- *निरुक्तम्* (निघण्टु)। आचार्य-यास्कः। सम्पा. – मनसुखराय मोर। श्रीदेवराजयज्वकृतटीकासनाथीकृतंप्रथमो भागः, कोलकाता, 1952.
- *निरुक्तम्* (निघण्टु) आचार्य-यास्कप्रणीतम्, (श्रीदेवराजयज्वकृत *निर्वचन* नाम टीका सहितम्)। सम्पा.– देवराजयज्वः। प्रथमो भागः। गुरुमण्डलग्रन्थमाला – 10. कोलकाता : क्लाइव रो, 1952.
- *वैदिक-निघण्टु-सङ्ग्रहः*। सम्पा.– धर्मवीरो विद्यावारिधिः। प्राच्यविद्यानुसन्धानग्रन्था-मालाप्रथमं प्रसूनम्, बहालगढ, 1989.
- *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*, भट्टोजीदीक्षितविरचिता। सम्पा.- रामचन्द्र झा। व्याख्याकारः - सत्यनारायण शास्त्री खण्डुडी। *इन्दुमती*-संस्कृत-हिन्दीव्याख्या-विविधपरिशिष्ट टिप्पणी (नोटस्) सहिता (ण्यन्तादि-समाप्त्यन्तो भागः), पुनर्मुद्रणम्, कृष्णदास संस्कृत सीरीज् 13, वाराणसीः कृष्णदासअकादमी, 2002.
- *वैदिक-पदानुक्रम-कोषः*। सम्पा.-विश्वबन्धु। संहिताभागः, शान्तकुटीवैदिकग्रन्थमाला, होशियारपुरः विश्वेश्वरानन्द-वैदिक-शोध-संस्थान, प्र.भागः (अ)-द्वि.स., 1976; द्वि.भागः (अ-घ)-द्वि.स., 1985; तृ.भागः (च-न) -1956; च.भागः (प-स) - 1959; प.भागः (व-स)-1962.
- *Indian Etymologists And Their Etymologies*. Dipak Bhattacharya. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2002.
- *The Vedic Etymology, A Critical evaluation of the Science of Etymology as found in Vedic literature.* Fatah Singh. The Chaukhamba Surbharti Studies 6, rpt. Varanasi: Chaukhamba Surbharti Prakashan, 2008.

—

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहमिति स्मृत्यर्थसम्मर्शः
Brahmaṇo hi pratiṣṭhā'hamiti smṛtyarthasammarśaḥ

Tirthankar Dey
Research Scholar
Ramakrishna Mission Vivekananda
Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
Email: tirthankar1998dey@gmail.com

Abstract: ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् इति इमां स्मृतिमाश्रित्य विचारः शोधपत्रेऽस्मिन् उपस्थापितः। अस्याः स्मृतेः व्याख्यानं भगवान् भाष्यकारः द्वेधा कृतवान्। प्रथमव्याख्यानसन्दर्भे ब्रह्मणः इति पदेन परमात्मा गृह्यते, अहमिति पदेन प्रत्यगात्मा ग्राह्यः। तेन अहं प्रत्यगात्मा वासुदेवः परमात्मनः प्रतिष्ठाभूतः अस्मि। द्वितीयव्याख्यानसन्दर्भे ब्रह्मणः इति पदेन सविकल्पकं ब्रह्म ग्राह्यम्, अहमिति पदेन निरुपाधिकं ब्रह्म स्वीकर्तव्यम्। तेन अहं निरुपाधिकं ब्रह्म सविकल्पकब्रह्मणः प्रतिष्ठा अस्मि इति तात्पर्यार्थः। श्रीधराचार्यनये तु अहं वासुदेवः परमात्मनः प्रतिष्ठा अस्मि इत्येव तात्पर्यभूतः अर्थः। तत्र एकं विलक्षणं दृष्टान्तं श्रीधराचार्यः प्रयुङ्क्ते घनीभूतः प्रकाशः एव सूर्यमण्डलम् इति सूर्यमण्डलप्रकाशयोः भेदः यथा न सम्भवति। तद्वत् अहमपि ब्रह्मणः स्वरूपभूतः इत्यर्थः। मधुसूदनाचार्यस्तु अहमिति पदेन निरुपाधिकं ब्रह्म गृह्णाति, ब्रह्म इति पदेन सविकल्पकं ब्रह्म गृह्णाति। तेन अयमर्थः सिध्यति मधुसूदनाचार्याणां पक्षे— अहं निरुपाधिकं ब्रह्म अमृतादिविशेषणयुक्तस्य सविशेषब्रह्मणः प्रतिष्ठा अस्मि इति।

Keywords: स्मृतिः, ब्रह्मस्वरूपम्, ईश्वरः, ब्रह्मलाभः।

उपोद्घातः— ब्रह्मात्मैक्यं प्रस्थीयते ज्ञायतेऽनेनेति प्रस्थानम्। वेदान्तशास्त्रेऽत्यन्तं प्रसिद्धं तावत् प्रस्थानत्रयम्। प्रस्थानत्रयत्वेन श्रुतिः स्मृतिः न्यायश्च विज्ञायन्ते। त्रिषु प्रस्थानेषु अन्यतमं तावत् स्मृतिप्रस्थानम्। स्मृतिप्रस्थानमेव श्रीमद्भगवद्गीता। श्रीमद्भगवद्गीतायाम् अष्टादश अध्यायाः विद्यन्ते। अष्टादशसु अध्यायेषु अन्यतमः चतुर्दशाध्यायः। तत्र भगवान् प्रमुखेन अर्जुनाय गुणत्रयविभागयोगम् उपादिशत्। चतुर्दशाध्याये अन्तिमः सप्तविंशः श्लोकः तावत्—

"ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहममृतस्याव्ययस्य च।
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च"॥[1] इति।

अयं श्लोकः एव मम मुख्यः आलोच्यः विषयः। अस्य श्लोकस्य विशेषसमीक्षणाय चतुर्दशाध्यायस्य सामान्यः परिचयः नितान्तमावश्यकः। आदावेव तद्दीयते—

चतुर्दशाध्यायसारः— अस्मिन् चतुर्दशाध्याये अर्जुनस्य एकमेव वचनं लभ्यते कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेति[2] तद्विहायान्यत्सर्वमपि वचनं भगवतः एव। आदावेव षड्विंशं श्लोकं यावच्छ्लोकसारः उपस्थाप्यते।

ज्ञानेषु उत्तमज्ञाननेन ज्ञानिनः संसारात् मोक्षप्राप्तिकथनम्। सत्त्वं रजः तमः च इति गुणत्रयैः शरीरे आत्मनः बन्धनप्रतिपादनम्। स्वच्छत्वात् सत्त्वगुणः सुखं ज्ञानं च जनयति। रागोत्पन्नेन रजोगुणेन आत्मनः कर्मसु प्रवृत्तिदर्शनम्। तमः सकलानां प्राणिनाम् अनवधानं जाड्यं निद्रां च जनयति किञ्च संसारिणं जीवं संसारसागरे निमज्जयति। सत्त्वम् आत्मनः सुखं जनयति। रजः दुःखं जनयति। तमः तु ज्ञानम् आच्छाद्य अनवधानालस्यनिद्रादिकं जनयति। क्वचित् सत्त्वम् अन्यत् गुणद्वयम् अधःकृत्य स्वकार्यं सुखमेव जनयति। क्वचिद्रजः अन्यद्गुणद्वयमधःकृत्य स्वकार्यं दुखं, क्वचित् तमः अन्यद्गुणद्वयम् अधोकृत्य स्वकार्यम् अविवेकं जनयति। पदार्थस्य यदा यथावज्ज्ञानं भवति तदा तस्मिन् पुरुषे सत्त्वगुणः वर्धितः इति बोद्धव्यम्। यदा परद्रव्यप्राप्तीच्छा, निरन्तरप्रयासः, काम्यनिषिद्धेषु च प्रवृत्तिः दृश्यते तदा रजोगुणः वर्धितः इति विज्ञेयम्। शास्त्रविहितकर्मसु विवेकनाशः अप्रवृत्तिः च वीक्ष्येते, कार्येषु अनवधानं भ्रान्तिः निद्रा इत्यादयः जायन्ते तदा तमोगुणः बृंहितः इति ज्ञातव्यम्।सत्त्वगुणे अभिवृद्धे म्रियमाणः पुरुषः ज्ञानिनां लोकान् अधिगच्छति। रजोगुणे प्रवृद्धे पुरुषः कर्मासक्तेषु मनुष्येषु जायते। तमोगुणे बृंहिते म्रियमाणः पुरुषः तु विवेकरहितपशुप्रभृतेषु जन्म अविन्दत। सत्त्वगुणस्य सुखं, रजोगुणस्य दुःखं, तमोगुणस्य अज्ञानं च इत्येवं फलं पुरुषः लभते। सात्त्विकाः ऊर्ध्वलोकं लभन्ते राजसिकाः मनुष्यलोके तिष्ठन्ति तामसिकास्तु नीचलोकं प्राप्नुवन्ति। यः सुखदुःखयोः मृत्पाषणसुवर्णेषु मानापमानयोः श्लाघनप्रशंसयोश्च समानो सः पुरुषः गुणत्रयातीतः इत्येवं बोद्धव्यम्। यः व्यभिचारवर्जनेन परमप्रेमलक्षणेन विवेकज्ञानात्मकेन भक्तिरूपसाधनेन मां सेवते सः मानवः त्रीन् गुणान् अतिक्रम्य मोक्षाय अर्हति इति।शरीरे जायमानानि सर्वाणि कर्माणि गुणाः एवं कुर्वन्ति न तु आत्मा। सः च देहगुणादिविविक्तः आत्मा केवलं कर्मणां साक्षिभूतः पुरुषः यदा विजानाति तदा सः मोक्षं विन्दते।

"मां च यो"[3] इति स्मृत्या "ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्" इति स्मृतेः सङ्गतिः—

ईश्वरभजनेन ब्रह्मलाभो भवति इत्युक्तम्। तर्हि अत्र प्रश्नः समुत्पद्यते ईश्वरब्रह्मणोः कः सम्बन्धः? यः मामीश्वरं भजते सः ब्रह्मभूयाय कल्पते इति यदुक्तं तदेतत्कुतः इति उच्यते तदर्थं भगवता— 'ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् इति'।

विषयप्रवेशः—

"ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च।
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च" ॥१४.२७॥

अन्वयः— हि अहम् अमृतस्य अव्ययस्य च शाश्वतस्य च धर्मस्य च ऐकान्तिकस्य सुखस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठा।

भावार्थः— अहं परमात्मनः नाशरहितस्य मोक्षस्य शाश्वतस्य धर्मस्य, दुःखरहितस्य सुखस्य च प्रतिष्ठा अस्मि तेन कारणेन तादृशः पुरुषः ब्रह्मभूयाय कल्पते इति मया भगवता पूर्वं यदुक्तं तद्युक्तमेवेति।

शङ्करभगवत्पादनयः— ब्रह्मणः इत्यस्यार्थः परमात्मा इति भाष्यकारेण गृहीतम्। हि इति शब्दार्थो भवति यस्मादिति। अहं परमात्मनः प्रतिष्ठा अस्मि इति। प्रतिष्ठा इत्युक्ते का? तत्र भाष्यकारैः शब्दार्थः स्पष्टीकृतः— प्रतितिष्ठति अस्मिन् इति प्रतिष्ठा। यत्र तिष्ठति सा एव प्रतिष्ठा। यत्र प्रतितिष्ठति सः कः? तत्र भगवान् उत्तरति प्रत्यगात्मा सः एव अहम् अस्मि, सः एव अहं ब्रह्मणः प्रतिष्ठा अस्मि इत्यर्थः।

प्रतिष्ठापदार्थनिरूपणम्— प्रतिष्ठाशब्दार्थमितोऽपि विवर्णयिषामि। प्रतिष्ठा नाम आधारः स्वरूपमिति यावत्। स्वरूपे स्वयं तिष्ठति। यथा स्वरूपभूतमृदि घटः। तस्मात्स्वस्य स्वरूपमेव आधारः स्वे महिम्नि स्वस्वरूपे प्रतिष्ठितः। अनेन च स्वस्य स्वरूपमेव आधारः इति प्रतिपादनेन स्वरूपातिरिक्तः न अन्यः कश्चन आधारः। अतः न कोऽपि अस्य आधार इति। स्वरूपस्य स्वस्मात् अनतिरिक्तत्वेन स्वस्य स्वयमेव आधारः इति च ज्ञायते। इह एव भाष्यकारः वक्षयति च- सम्यग्ज्ञानेन परमात्मतया निश्चीयते प्रत्यगात्मा इति। अतः अहं भगवान् श्रीकृष्णः प्रत्यगात्मैव परमात्मनः प्रतिष्ठा इति तात्पर्यार्थः।

अत्र प्रश्नः समुदेति कीदृशस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठा भगवान् श्रीकृष्णः अस्ति इति। तां शङ्कां वारयति भगवान्— अमृतस्य अव्ययस्य च शाश्वतस्य च धर्मस्य च ऐकान्तिकस्य सुखस्य चेतैः विशेषणैः। तेन अमृतस्य अव्ययस्य च शाश्वतस्य च धर्मस्य च ऐकान्तिकस्य सुखस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठा भगवान् श्रीकृष्णः अस्ति इति।

शाङ्करभाष्यानुसारेण परमात्मनः विशेषणानामर्थनिर्णयः— प्रथमं विशेषणं ब्रह्मणः अमृतस्येति। तत्पदार्थः अविनाशिनः इति। अग्रे अव्ययस्य इति पदार्थः कृतः अविकारिणः इति। अस्मिन् विशेषणक्रमेऽपि युक्तिः वर्तते। ब्रह्मणः विनाशाभावादेव जन्मादिविकाराभावः इति आह अविकारिणः इति। शाश्वतस्य इति विशेषणार्थः भाष्यकारैः निर्धार्यते नित्यस्येति। अविकारिणः एव नित्यत्वमुपपद्यते अतः अव्ययत्वे सति शाश्वतत्वोपपत्तिः। धर्मस्य इत्यर्थः निश्चीयते- धर्मज्ञानस्य ज्ञानयोगधर्मप्राप्यस्य इति। धर्मप्राप्ते ब्रह्मणि धर्मत्वोपचारात् स च धर्मः ब्रह्मप्रापकः ज्ञानयोगरूपः इति। सुखस्य इति शब्दार्थं निरूपयति भाष्यकारः— आनन्दरूपस्य इति। वैषयिकेषु भोग्येषु आनन्दः व्यभिचाररूपः तथा आनन्दरूपः नात्र अभीष्टः। आनन्दरूपः इत्युक्ते अव्यभिचाररूपः आनन्दः विवक्षितः। अर्थात् अयमानन्दः कदाचित् अस्ति कदाचित् नास्ति इत्येवंविधः न अपि तु सर्वदा आनन्दस्वरूपः एव। आनन्दः गुणत्वेन न विवक्षितः प्रकृते। आनन्दस्य गुणत्वे सति तस्यानन्दस्य उत्पत्तिविनाशित्वात् घटादिवत् अनित्यत्वप्रसङ्गः स्यात्। सुखस्य विशेषणमैकान्तिकत्वमिति। तस्य ऐकान्तिकपदस्य अर्थः अव्यभिचारिणः इति। तेन ऐकान्तिकसुखस्य अर्थो भवति अव्यभिचारिणः आनन्दरूपस्य इति। अर्थात् विनाशरहितस्य आनन्दस्वरूपस्य ब्रह्मणः अहं प्रतिष्ठा अस्मि इति अर्थः।

प्रत्यगात्मनः प्रतिष्ठाप्रतिपादनम्— अमृतस्य अव्ययस्य शाश्वतस्य धर्मस्य ऐकान्तिकस्य सुखस्य परमानन्दरूपस्य परमात्मनः प्रत्यगात्मा एव प्रतिष्ठा। प्रत्यगात्मा हि ब्रह्म, ब्रह्मैव हि प्रत्यगात्मा इति सम्यग्ज्ञानेन निश्चीयते । तत्र प्रमाणभूता श्रुतिः— "तत्त्वमसि" "अहं ब्रह्मास्मि" "अयमात्मा ब्रह्म" इति।

यस्मात् परमात्मनः प्रत्यगात्मा एव प्रतिष्ठा अर्थात् स्वरूपः। तस्मात् प्रत्यगात्मा सम्यग्ज्ञानेन परमात्मतया निश्चीयते। प्रत्यगात्मा परमात्मनः प्रतिष्ठा इति उक्तत्वात् विद्वान् प्रत्यगात्मा अहं परमात्मस्वरूपः एव इति निश्चिनुयात्। ततश्च निश्चयात् सः ब्रह्मभूयाय कल्पते। भगवता चतुर्दशाध्यायस्य षड्विंशश्लोके गुणातीतप्राप्तेः फलोपायौ निगदितौ। तथाह्याम्नातं—

"मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते।
स गुणान्समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते"॥१४.२६॥

यया च ईश्वरशक्त्या भक्तानुग्रहप्रयोजनाय ब्रह्म प्रवर्तते सा शक्तिः अहमर्थात् भगवान् वासुदेवः। किञ्च अहमेव ब्रह्मेति। तत्र हेतुं प्रादर्शयत् भाष्यकारः— "शक्तिशक्तिमतोः अनन्यत्वात्" इति। अहमेव ब्रह्मणः शक्तिः। शक्तिमद् ब्रह्मैव। अतः शक्तिशक्तिमतोः अभेदः स्वीक्रियते लोके। यथा अग्नेः दाहिका भवति शक्तिः। शक्तिमान् अग्निः। तयोः शक्तिशक्तिमतोः अग्निदाहिकयोः यथा अभेदः तथैव दार्ष्टान्तिके वासुदेवब्रह्मणोः अभेदः अवश्यं स्वीकर्तव्य एव।

निर्विशेषं ब्रह्मैव मायोपाधिकं सत् ईश्वरः इति उच्यते, मायावच्छिन्नचैतन्यस्य ईश्वरत्वात् तत्र चैतन्यांशस्य ब्रह्मत्वेन मायायाः एव ईश्वरांशत्वं सिद्धमतः नास्ति मायातिरिक्तः कश्चन ईश्वरः। एवमन्तःकरणातिरिक्तः जीवः अपि नास्ति एव। अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं जीवः इति लक्षणे चैतन्यांशस्य ब्रह्मत्वात् सा च ईश्वरशब्दवाच्या मायाख्या शक्तिः एव इति ब्रह्मणः अनन्या एव यथा अग्निशक्तिः अग्नेः अनन्या तस्मात् ईश्वरः अहं ब्रह्मैव इति ईश्वरं मां ब्रह्मत्वेन विजानीयात् इति। एवं ज्ञानात् फलं तु प्रत्यगात्मनः परमात्माभेदनिश्चयात् परमात्मशक्तेः ईश्वरस्य प्रत्यगात्मशक्तेः जीवस्य च अभेदसिद्धिः। अतः अहं ब्रह्म अस्मि इति तात्पर्यार्थः। तथा चेदं निश्चीयते अहं प्रत्यगात्मा परमात्मनः प्रतिष्ठा अस्मि इति।

अस्मद्ब्रह्मपदयोः द्वितीयार्थकथनम्— ब्रह्मपदेन सविकल्पकं ब्रह्म गृह्यते। अहमिति अनेन निर्विकल्पकं ब्रह्म ग्राह्यम्। सविकल्पकब्रह्मणः मूलकारणम् अहं निर्विकल्पकं ब्रह्मेति अर्थान्तरं सम्भवति। ब्रह्मशब्देन सविकल्पकं ब्रह्मैव किमर्थं ग्राह्यमिति चेत् हेतुः उच्यते ब्रह्मशब्दस्य वाच्यत्वादिति। वाच्यत्वरूपधर्मस्य ब्रह्मणि विद्यमानत्वात् सविकल्पकं ब्रह्म इति व्यवह्रियते। एतादृशस्य सविकल्पकब्रह्मणः अहं निर्विकल्पकं ब्रह्म प्रतिष्ठा अस्मि इत्यर्थः।

सविकल्पकब्रह्मणः अमृतादिविशेषणत्वम्— कैः विशेषैः विशिष्टस्य सविकल्पकस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठा निर्विकल्पकं ब्रह्म अस्ति इति पृच्छति। तत्र समाधानं दीयते— अमृतस्य इति। अमृतस्य अर्थात् अमरणधर्मकस्येति। अमरणधर्मकस्येत्यस्य मरणधर्मविवर्जितस्य इत्यर्थः। अव्ययस्य इति अस्यार्थः व्ययरहितः इति। किञ्च ज्ञाननिष्ठालक्षणस्य शाश्वतस्य च नित्यस्य धर्मस्य च तज्जनितस्य

ऐकान्तिकस्य एकान्तनियतस्य सुखस्य प्रतिष्ठा अहमिति वर्तते। ज्ञाननिष्ठालक्षणस्य इत्युक्ते ज्ञानं यस्य स्वरूपं तस्य इत्यर्थः। शाश्वतस्य नाम नित्यस्य इति। ऐकन्तिकस्य इत्युक्ते एकान्तनियतस्य अव्यभिचारिणः, अर्थात्सर्वदापि स्थायिनः इत्यर्थः। एतैः अमृतादिविशेषणैः युक्तं यद्ब्रह्म तस्य ब्रह्मणः अहं प्रतिष्ठा अस्मि।

अनन्तम् अव्ययम् अमृतं ब्रह्म मुमुक्षिभिः प्राप्यते, तस्मात् अस्यापि सविशेषस्य ब्रह्मणः अहं निर्विशेषचैतन्यं प्रतिष्ठा अयमभिप्रायः। यत् निर्धर्मकं चैतन्यं तत् केनापि न प्राप्तुमर्हति। निर्धर्मके तस्मिन् प्राप्यत्वरूपधर्मायोगात्। यद्धि मुमुक्षिभिः प्राप्यते तत् मोक्षाख्यं ब्रह्म सधर्मकमेव अमृतत्वाव्ययत्वरूपधर्मवत्त्वात् तस्य। मोक्षः हि शाश्वतः निर्विकारश्च। शुद्धचैतन्ये बन्धवत् मोक्षस्यापि अभावात्। निर्विकारः शाश्वतः मोक्षः कल्पितः एव अविद्यया चैतन्ये। निर्विकारत्वादिधर्माणां चैतन्ये कल्पितत्वात् तद्वतः मोक्षस्यापि कल्पितत्वमिति भावः।

श्रीधराचार्यमतम्— नारायणाख्यः ईश्वरः अहं ब्रह्मणः प्रतिष्ठा अस्मि। तत्र प्रतिष्ठा इत्यर्थो भवति प्रतिमा। अहं नारायणः घनीभूतं ब्रह्म एव। न तु ब्रह्मणः भिन्नः अहमिति। कुतः तत्र श्रीधराचार्यः दृष्टान्तं प्रयुङ्क्ते- घनीभूतः प्रकाशः एव सूर्यमण्डलः इति। सूर्यमण्डलप्रकाशयोः भेदः यथा न सम्भवति। यतो हि प्रकाशः स्वरूपभूतः सूर्यमण्डलस्य। तद्वत् अहमपि ब्रह्मणः स्वरूपभूतः इत्यर्थः। अव्ययपदार्थः नित्यः इति। अमृतस्य इत्यर्थः मोक्षः। ऐकान्तिकपदार्थः कृतः अखण्डितः इति तेन अखण्डितसुखस्य इति अर्थः आयाति। तथाहि अहं नारायणः अमृतादिस्वरूपवतः ब्रह्मणः प्रतिष्ठा अस्मि इति फलितार्थः।

प्रकृतेऽस्मिन् श्लोके शङ्करभगवत्पादेन सह अस्य श्रीधराचार्यस्य अद्वैतत्त्वप्रतिपादने महान् भेदः नैव परिलक्ष्यते। ईश्वरब्रह्मणोः अभेदप्रतिपादने प्रयुक्तस्य दृष्टान्तस्य भेदो वर्तते उभयोः मतयोः। श्लोकार्थनिरूपणसन्दर्भे शब्दानामर्थकरणे वैसादृशं दृश्यते उभयोः मतयोः। श्लोके अस्मिन् अद्वैततत्त्वप्रतिपादने तु उभयोः मतयोः साम्यमेव दृश्यते।

मधुसूदनाचार्यमतम्— एतस्याचार्यस्य नये ब्रह्मपदेन जगदुत्पत्तिस्थिलयकारणं सोपाधिकं ब्रह्मैव ग्राह्यम्। तस्य सोपाधिकब्रह्मणः पारमार्थिकः निर्विकल्पकः उपाधिविवर्जितः तत्पदलक्ष्यः निर्विकल्पकः वासुदेवः अहं प्रतिष्ठा इत्यर्थः। यः निरुपाधिकं कल्पितरूपरहितं ब्रह्म सेवते सः ब्रह्मभूयाय कल्पते इति। कीदृशस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठाहं तदुच्यते— अमृतादिरूपस्य ब्रह्मणः प्रतिष्ठा। अमृतपदार्थः विनाशरहितः इति। अव्ययमित्युक्ते विपरिणामरहितम्। शाश्वतस्य नाम अपक्षयरहितस्येति। धर्मः नाम ज्ञाननिष्ठालक्षणप्राप्यत्वमिति। सुखस्य नाम परमानन्दरूपस्येति। सुखपदेन विषयेन्द्रियसंयोगजत्वं वार्यते। ऐकान्तिकपदार्थः कृतः अव्यभिचारीति अर्थात् सर्वस्मिन् देशे काले च वर्तमानस्य। एतादृशब्रह्मणः वास्तवं स्वरूपं यस्मादहं वासुदेवः तस्मात् मम भक्तः संसारात् विमुच्यते इति भावः। कार्यसत्तायाः कारणसत्तातिरिक्तायाः अनङ्गीकारात् इदं सिद्ध्यति कार्यं कारणादभिन्नमिति। अतः सर्वाणि कार्यवस्तुनि सोपाधिके ब्रह्मणि स्थितानि। तस्यापि

सोपाधिकब्रह्मणः निरुपाधिके ब्रह्मणि कल्पितत्वात् कल्पितस्य अधिष्ठानानतिरेकात् निरुपाधिकः भगवान् श्रीकृष्णः सर्वकल्पितानाम् अधिष्ठानभूतः इति निश्चितार्थः।

श्लोकार्थनिरूपणशैल्यां शाङ्करमतेन सह मधुसूदनाचार्याणां अधिकं साम्यं प्रतीयते। अस्मद्ब्रह्मणोः अभेदप्रतिपादने त्रिभिः आचार्यैः युक्तयः भिन्नाः आश्रिताः, अत्रैव वैसादृश्यं परिलक्षितम्।

उपसंहारः— यत् उत्तमं ज्ञानं प्रवक्ष्यामि 'परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्। यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः' इत्यादिना भगवता आदौ प्रोक्तम्। तज्ज्ञानं तु साक्षात् ब्रह्मणः हि श्लोकेन उक्तमिति बोध्यम्। इदमेव आत्मज्ञानमुत्तराध्याये विस्तरेण वक्ष्यति 'प्रकाशं च'[4] इत्यारभ्यः 'मां च योऽव्यभिचारेण'[5] इति श्लोकं यावत् उत्तमज्ञानसाधनम् उक्तमिति।

Endnotes

1. श्रीमद्भगवद्गीता.१४.२७
2. श्रीमद्भगवद्गीता.१४.२१
3. श्रीमद्भगवद्गीता.१४.२६
4. श्रीमद्भगवद्गीता. १४.२२
5. श्रीमद्भगवद्गीता. १४.२६

Bibliography

- श्रीमद्भगवद्गीता (बङ्गपुस्तकम्); स्वामी वासुदेवानन्द (व्याख्याकारः अनुवादकश्च); कलकाता, उद्बोधनकार्यालयः; २००९।
- ईशादि नौ उपनिषद् (शाङ्करभाष्यार्थः); शङ्कराचार्यः; गोरखपुरः - गीताप्रेस; २०१६।
- वेदान्तपरिभाषा; श्रीधर्मराजाध्वरीन्द्रः; शास्त्री श्रीगजानन, शास्त्री श्रीरामः (हिन्दीव्याख्याकारः सम्पादकश्च); वाराणसी, चौखम्बा विद्याभवन; २०१०।
- भामती (प्रथमः खण्डः); वाचस्पतिमिश्रः; श्रीश्रीमोहनः भट्टाचार्यः(सम्पादकः बङ्गभाषायामनुवादकश्च); कलकाता, संस्कृत पुस्तक भाण्डार; १९७३।
- वेदान्तसारः (बङ्गपुस्तकम्); सदानन्दयोगीन्द्रः; विपद्भञ्जनपालः (सम्पादकः) कोलकाता, संस्कृतपुस्तभाण्डारः; २०१०।
- श्रीमद्भगवद्गीता (अष्टटीकोपेता); प. वासुदेवलक्ष्मणशास्त्री-पणशीकरः (सम्पादकः); दिल्ली, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान; २००९।

———

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

'अक्षैर्मा दीव्यः कृषिमित्कृषस्व' : एकः समसामयिकानुसन्धानकृषिमार्गः
'Akṣairmā dīvyaḥ kṛṣimitkṛṣasva' : ekaḥ samasāmayikānusandhānakṛṣimārgaḥ

Dharani Sarma
PhD Scholar, Department of Sanskrit (Vedic Studies),
Kumar Bhaskar Varma Sanskrit and
Ancient Studies University, Nalbari, Assam
E-mail: dharanisarma5@gmail.com

Dr. Pranabjyoti Deka
Assistant Professor, Department of Sanskrit (Vedic Studies),
Kumar Bhaskar Varma Sanskrit and
Ancient Studies University, Nalbari, Assam
E-mail: dekapranab66@gmail.com

Abstract: कृषिः एव मानवसभ्यतायाः एकमात्रं स्रोतः यत् अस्मान् आधुनिकपरिदृश्यं प्रति नयति। अद्यापि भारतस्य ६७% जनसंख्याः कृषि-आधारिताः सन्ति तथा च अस्माकं १००% जनाः अस्माकं कृषकैः उत्पादितानां खाद्यानामुपरि आश्रिताः सन्ति। यद्यपि अस्माकं रात्रिभोजनस्य उपरि अधिकचर्चा जायते तथा खाद्यनिर्मातृविषये चर्चा न्यूनं भवति तथापि उत्कृष्टसमयः अस्ति यत् अन्नदाता तथा च कृषिप्रक्रियायाः पुनः परिभाषां पुनर्मूल्यांकनं च कर्तुम्। विषाक्तभोजनस्य नकारात्मकप्रभावाः न केवलम् अस्माकं शरीरे अपितु इदानीं नूतनानां प्रजन्मानां मनांसि अपि संकुचितानि जातानि तत् इदानीं गोपनीयं नास्ति। हरितक्रान्तिः, जीएम-आक्रमणं, कर्करोगयुक्ताः उर्वरकाः, घातककीटनाशकाः च आधुनिके जगति भीतिकारकाः सन्ति परन्तु केवलं प्राकृतिकं जैविकं वा कृषिः बहिर्गमने मार्गो भविष्यति। अस्मिन् पत्रे कृषिविषये वैदिकी धारणा एका वर्तमानकाले समुपस्थापयितुं प्रयासः क्रियते शोधकर्त्रा। विषयः भारतीयज्ञानाधारितपद्धत्या कृषिकार्यस्य अन्येषु महत्त्वपूर्णेषु व्यवहारिकपक्षेषु परिभ्रमति।

वर्धमानजनसंख्या सम्पूर्णे विश्वेऽस्मिन् गम्भीरसमस्या वर्तते। वर्धमानजनसंख्यायाः कृते अन्नस्य आपूर्तिं कर्तुं मानवाः विविधप्रकारस्य रासायनिकोर्वरकस्य, विषाक्तकीटनाशकानां कार्बनिक-अकार्बनिक-पदार्थानाम् संसाधनानाम् व्यवहारिकपन्थामवलम्बयन्ति। यस्य कारणेन भूमेः उर्वरता दूषिता भवति, तथैव पर्यावरणं प्रदूषितं भवति, मानव-स्वास्थ्यं च प्रभावितं भवति। एतादृशं कार्यमपि नैव करणीयम् परन्तु जैविककृषिकार्यस्य अभावः सम्प्रति अनुभूयते इत्याशयः।

Keywords: कृषिः, जैविककृषिः, सस्यं, कृषकाः,भूमिः।

भूमिका (Introduction):

"कृषिर्धन्या कृषिर्मेध्या जन्तूनां जीवनं कृषिः"॥[1]

कृषिप्रधाने देशेऽस्मिन् अस्माकं बहुमूल्याः प्राकृतिकभूमिः, जलं, वायुः च प्रदूषिताः

जायमानाः सन्ति, सस्यसंरक्षणव्यवस्था अपि न दृश्यमाना एव, अतः कृषिकार्यस्य कृते एतादृशानां उपायानां आवश्यकता अनुभूयते येन पर्यावरणं अनुकूलं भविष्यति, तत्र निवसितानां जीवानां रक्षणं च भविष्यति। मृत्तिका, वातावरणं च तेन सह कृषकाणां बाह्यनिवेशानाम् आश्रयः न्यूनीकर्तुं शक्यते तथा च कृषकाणां आत्मनिर्भरशीलतां प्राप्तुं साहाय्यं कर्तुं शक्यते, येन कृषकाणां आर्थिकस्थितौ अपि सहायता भविष्यति तथा च आर्थिकवृद्ध्यर्थं समृद्ध्यर्थं वा देशः अग्रे गमिष्यति। विश्वखाद्यसङ्गठनानुसारं जैविककृषिः एकः अद्वितीयः कृषिप्रबन्धनप्रक्रिया अस्ति या कृषिपर्यावरणस्य, जैवविविधतायाः, जैविकचक्रस्य, मृदाजैविकव्यवस्थायाः, स्वास्थ्यस्य च संरक्षणं पोषणं च कुर्वन् राष्ट्रे सुनिश्चितं वातावरणं निदधाति।

असमप्रदेशस्य सर्षपकृषिः

शास्त्रोपदिष्टं कृषेरुद्भवः

पृथिव्यां कृषिविकासस्य वर्णनम् ऋग्वेदात् जातम्। देवाः प्रथमं कृषिकार्यार्थम् अग्रे आगतवन्तः। तेषां केचन सहकारिणः प्रजाः अपि आसन्। ते एव वनानि कर्तनं कृत्वा भूमिषु कृषिकर्म प्रारम्भं कृतवन्तः। तथाहि उक्तं—

"देवास आयन् परशूरबिभन् वना वृश्चन्तो अभि विड्भिरायन्।
नि सवं दधतो वक्षणासु, यत्रा कृपीटमनु तद् दहन्ति"॥[2]

अथर्ववेदानुसारं कृषकाः कीनाशाः इति नाम्ना उक्तमासीत्। कृषिकार्यार्थं सर्वप्रथमं सरस्वतीनद्याः पार्श्वे भूमिषु माधुर्ययुक्तं यवकृषिम् अकरोत्। इन्द्रः कृषिकर्मणः अधिष्ठाता देवता वर्तते। उक्तञ्च—

"इमं देवा मधुना संयुतं यवं, सरस्वत्यामधि मणावचर्कृषुः।
इन्द्र आसीत् सीरपतिः शतक्रतुः कीनाशा आसन् मरुतः सुदानवः"॥[3]

ऋग्वेदात् अथर्ववेदात् च ज्ञायते यत् राजा वेनस्य पुत्रः पृथ्वी (पृथु) कृषिविद्यायाः आविष्कारकः अस्ति। सः प्रथमः कृषिज्ञानद्वारा विविधप्रकारस्य धान्यस्य उत्पादनं कृतवान्। ऋग्वेदे वेनपुत्रस्य पृथिराजस्य उल्लेखः अस्ति।

"यद्वाँ कक्षीवाँ उत यद्येश्व ऋषिर्यद्वां दीर्घतमा जुहाव।
पृथी यद्वाँ वैन्यः सार्दनेष्वेवेदतो अश्विना चेतयेथाम्"॥[4]

अथर्ववेदे पृथिवैन्यः कृषेः आविष्कारकः इति स्पष्टतया मन्यते। अथर्ववेदः कथयति यत् वैवस्वतमनुपरम्परायां वेनस्य पुत्रः पृथिराजः अभवत्। कृषिं कृत्वा अन्नं च उत्पादयति स्म।

"तां पृथी वैन्यौ धोक्तां कृषिं चं सस्यं चाधोक्"।[5]

एवञ्च कृषिकार्यार्थं ऋग्वेदे उपदिष्टम् आसीत् —

"अक्षैर्मा दीव्यः कृषिमित्कृषस्व वित्ते रमस्व बहु मन्यमानः।
तत्र गावः कितव तत्र जाया तन्मे वि चष्टे सवितायमर्यः"॥[6]

प्रसिद्धः मन्त्रोऽयं ऋग्वेदस्य वर्तते। मन्त्रस्यास्य अर्थस्तावत्— (कितव) हे द्यूतव्यसनिन्! (अक्षैः मा दीव्यः) अक्षैर्द्युतपाशैर्न क्रीड, (कृषिम्-इत्-कृषस्व) कृषिकर्षयान्नमुत्पादय, (वित्ते रमस्व) कृषिधने कृषिनिष्पन्नभोगे त्वमानन्दं कुरु, (बहु मन्यमानः) स्वात्मानं धन्यं मन्यमानः यतः (तत्र गावः) तत्कार्ये गावः सुरक्षिताः, (तत्र जाया) तत्र खलु पत्नी सुरक्षिता प्रसन्नाऽनुकूला च (अयम्-अर्यः सविता तत्-मे वि चष्टे) एष उत्पादको जगदीशः परमात्मा मह्यमुपासकाय तद् विशिष्टतया कथयति।

धान्यकृषिः-रोपणचित्रम्

केम्बुककृषिः

कृषेः महत्त्वम्

कृषिकार्यस्य महत्त्वं प्राचीनकालात् एव स्वीकृतम् अस्ति। सर्वे पशवः अन्नोपजीविनः भवन्ति। अन्नं सर्वेषां जनानां जीवनाधारः वर्तते। अन्नं प्राणाः वर्तन्ते अन्नं ब्रह्मेति उच्यते। तदुक्तं—

"अन्नं वै प्राणाः, अन्नं ब्रह्म विजानीयात्"।[7]

कृषिद्वारा अन्नप्राप्तं भवति। अतः अन्नम् एवञ्च कृषिः उभयोः मध्ये अन्योन्याश्रयसबन्धो वर्तते।

"अथैनं विकृषति, अन्नं वै कृषिः"।[8]

कृषिकार्येण मनुष्याः धनं, धान्यं च प्राप्तुं समर्थाः गच्छन्ति। अतः यत्नपूर्वकं कृषि कर्म एव कुर्युः। अथर्ववेदे वर्णितं यत् कृषिः मानवजीवनाधारः इति। इमं बिना मनुष्यः जीवितुं नैव शक्नोति।

"जीवन्ति स्वधयाऽन्नेन मर्त्याः"।[9]

कृषिः मानवीयकल्याणं साधयति। यजुर्वेदे राज्ञः प्रमुखकार्यत्वेन कृषिः मन्यते ।अनेन मानवकल्याणं, धनधान्यं च वृद्धिर्गच्छति।

"कृष्यै त्वा क्षेमाय त्वा रय्यै त्वा पोषाय त्वा"।[10] इति।

अथर्ववेदानुसारं कृषिकर्मणा अन्नेन च मनुष्यजीवनं प्रचलति—

"ते कृषि च सस्यं च मनुष्या उप जीवन्ति"।[11]

कृषिजातमन्नमुपरि एव सर्वेषां मनुष्याणां जीवनं निविष्टं वर्तते। अतः सर्वे कृषिविद्याविदां शरणं गच्छन्ति—

"ते कृषि च सस्यं च मनुष्या उपजीवन्ति।
कृष्टराधिरुपजीवनीयो भवति"॥[12]

कृषिः मानवकल्याणस्य साधनं मन्यते। यजुर्वेदे कृषिप्रवर्धनं, जनानां कल्याणं, धनधान्यवृद्धिः च इति राज्ञः मुख्यं कर्तव्यं उक्तम् अस्ति वैदिकवाङ्मये कृषिः सर्वाधिकम् उदात्तकार्यं मन्यते। ऋग्वेदे कृषिं कर्तुं सन्देशं प्राप्नुमः। अथर्ववेदे उक्तं यत् कवयः विद्वांसश्च कृषिकार्यमपि कुर्वन्ति स्म। वेदेषु क्षेत्रकर्षणाय, बीजवपने, सिञ्चनसाधनं, उर्वरकं, धान्यं, गोधूमं, यवम् इत्यादीनि मुख्यसस्यानि, धान्यरक्षणं, कृमिनाशं, कटनीं, भण्डारणं च इत्यादीनां विषये अपि निर्देशाः प्राप्यन्ते।

ऋत्वानुसारं सस्याः—

शाली (एकप्रकारः तण्डुलः), व्रीहिः (तण्डुलः), कोद्रवः, तिलम्, प्रियङ्गुः (आतङ्कबीजः), दारकः, वरकश्च वर्षाऋतोः आरम्भे रोपनीयः। मुद्गा, माशा, सैब्या च ऋतुमध्ये रोपनीयाः। कुसुम्भः, मसूरा, कुलुद्दा, यवः, गोधूमा, कालायः (फलबीजः), अतासी, सर्षपश्च अन्तिमे रोपनीया अथवा ऋतुपरिवर्तनानुसारं बीजानि रोप्यन्ते।[13] तत्र कृषिक्रममाह काश्यपीयकृषिसूक्तौ-

"प्रथमं तण्डुलद्रव्यं सूपद्रव्यं द्वितीयकम्।
शाकद्रव्यं तृतीयं स्यात् कृष्यादानं क्रमोद्भवम्।
घृतक्षीरदधिद्रव्यं चतुर्थं च समीरितम्"॥[14]

ऋत्वनुसारं शीघ्रं वर्धमानानि सस्यानि—

- रबिसस्यः (अक्टूबर /मार्च/अप्रेल)-गोधूमः, यवः, सर्षपः, तिलम् आदिः।
- खरिफ (मार्च-जून)- धान्यं, कोद्रवः, कार्पासं, इक्षुः,मसूरः कलायः, रक्तमरीचिका आदिः।
- जैद (जून – सितम्बर) कुष्माण्डः, सूपः, शाकानि -पर्णयुक्ताः शाकाः (३-४ सप्ताहाः), पालङ्क्याः (४-६ सप्ताहाः) आदिः

संस्कृते कृषिशास्त्रविषये प्राथमिकग्रन्थाः—

* ऋग्वेदः
* यजुर्वेदः
* अथर्ववेदः
* काश्यपीयकृषिसूक्तिः
* कृषिपराशरः
* कृषिसमयनिर्णयः

प्रादेशिकभाषासु कृषिशास्त्रविषये प्राथमिकग्रन्थाः—

* कृषिपट्टु कृसिपट्टु (मलयालम)
* परेलुपतु एरेलुपातु (तमिल)
* कृषिगीता
* कृसिचक्रान्लाल (मलयालम)

निष्कर्षः –

मानवसभ्यतायाः विकासे कृषेः महत्त्वपूर्णं योगदानमस्ति। विश्वस्य प्राचीनतमग्रन्थेषु वेदेषु प्राप्तानि प्रमाणानि दर्शयन्ति यत् एतावता कृषिक्षेत्रे पर्याप्तविकासः अभवत्। वेदेषु कृषेः विपरीतरूपं लभ्यते। सर्वे पशवः शाकाहारिणः सन्ति। अन्नं सर्वेषां जनानां जीवनस्य आधारः अस्ति। अन्नं जीवनञ्च कृषितः एव लभ्यते। अतः यत्नपूर्वकं कृषिकर्म कुर्युः कृषिः धनेन धान्यैः च मनुष्यं पूरयति। अथर्ववेदे उक्तं यत् अन्नं मानवजीवनस्य आधारः। अनेन विना मनुष्यः जीवितुं न शक्नोति।

वैदिककाले कृषिः सम्यक् विकसिता आसीत्। वैदिकर्षयः कृषिक्षेत्रे विविधप्रयोगैः परिचिताः आसन्। वैदिककालात् या कृषिपरम्परा अप्रचलत, सा अद्यत्वे अपि अधिकतया अक्षुण्णः अस्ति।

केवलम् उपकरणानाम् आधुनिकीकरणं कृतम् अस्ति। अद्यत्वे अनेके औद्योगिकवैज्ञानिकप्रगतेः अभावेऽपि मानवसमाजः कृषिनिर्भरः अस्ति। प्राचीनकालात् एव कृषिः भारतीय-अर्थव्यवस्थायाः धुरी अस्ति। एतत् मनुष्याणां जीवनयापनस्य परमं साधनम् अस्ति। अधोलिखिताः विषयाः वयं उत्तरभविष्यस्य मार्गरूपेण अनुसरणं कर्तुं शक्नुमः—

- कृषिकार्यार्थं भारतीयज्ञानाधारेण नियोजनम्
- कृषिक्षेत्रे नवीनता
- कृषिशास्त्राणां नष्टपाण्डुलिपीनां पुनः अन्वेषणम्
- कृषिशास्त्रस्य माध्यमेन व्यावसायिकव्यावहारिकपक्षेषु आविष्कारः
- कृषिकार्यं प्रति दिशानिर्देशः एवं तदुपकारिता
- भूमेः संरक्षणं प्रकृतेः संरक्षणञ्च
- कृषकानां समस्यासमाधानम्
- सामाजिकी एवं पारिस्थितिकी भारसाम्यरक्षणम्

Endnotes

1. कृषिपराशरः१.७
2. ऋगवेद: १०.२८.८ १०
3. अथर्ववेद: ६.३०.१
4. ऋग्वेद्-८.९.१०
5. अथर्ववेद-८.१०(४)१०-११
6. ऋग्वेदः -१०/३४/१३
7. ऐतरेयब्राह्मणम् १.१७.५
8. शतपथब्राह्मणम्-७/२/२/६
9. अथर्ववेदः-१२/१/२२
10. यजुर्वेदः-९.२२.६.
11. अथर्ववेदः-८/१०/२४
12. अथर्ववेदः-८/१०/४
13. कृषि पराशर-१२१-१२४,१२७
14. काश्यपीयकृषिसूक्तिः-२/१२-१३

Bibliography

- ऋग्वेद, भाष्यकारः महर्षिदयानन्दसरस्वती, आर्य साहित्य भवन, दिल्ली।
- शुक्लयजुर्वेद (माध्यन्दिनसंहिता), श्री लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रिय संस्कृत विद्यापीठ (मानित विश्वविद्यालय) नई दिल्ली-110016
- अथर्ववेद संहिता, स्वामी जगदीश्वरानन्द सरस्वती, बिजयकुमार गोविन्दराम बुक ।

- कृषिपराशरः, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी।
- काश्यपीयकृषिपद्धति, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी।
- ज्योतिषवृत्तशतम्; श्रीमहेश्वरोपाध्यायविरचितम्
- मुहूर्तदीपकः; दैवज्ञ श्रीमहादेवभट्टविरचितः ।
- मुहूर्ततत्त्वम्ः श्रीकेशव दैवज्ञ बिरचितः ।
- कृषि संहिताः, जैविक.... कृषि तंत्र संग्रह, BY RAVI SINGH.
- बार्हस्पत्य कृषिशास्त्रम् तथा कृषिकामधेनु, डॉ. श्रीकृष्ण 'जुगनू', सहयोग डॉ. अनुभूति चौहान, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, बाराणसी।
- बेद में कृषिविद्या, पं. श्रीपाद दामोदर सातबलेकर।
- भारतीय कृषि की आर्थिक समस्याएं महेशचन्द्र. ऋग्वेद, भाष्यकारः महर्षिदयानन्दसरस्वती, आर्य साहित्य भवन, दिल्ली।
- कृषि पुराण, (रामम्परिक मौसम विज्ञान, कृषकोपयोगी वर्षा विषयक ज्ञान), मनोहर सिंह राठौड़।
- THE FUTURE OF INDIAN AGRICULTURE, YOGINDER K ALAGH, The Future of Indian Agriculture.
- THE SPREAD OF AGRICULTURE IN NORTHERN INDIA, (as depicted in the hindyna v Valmiki), by DEV RAJ CHANANA, SUMNA PRAKASHANA 18. Jhandewala Road, New Delhi-t.
- INDIAN AGRICULTURE SINCE INDEPENDENCE,G.S. BHALLA, nbt.india NATIONAL BOOK TRUST, INDIA.
- ORGANIC FARMING IN INDIA: CURRENT SCENARIO, CHALLENGES & WAY FORWARD, An Innovation Action Plan for Agrireform Towards Neo-traditional Agriculture, Acharya Balkrishna.

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

रघुवंशमहाकाव्ये अव्ययीभावसमासस्य प्रयोगविमर्शौ
Raghuvaṃśamahākāvye avyayībhāvasamāsasya prayogavimarśau

Tuhin Mandal
Research Scholar
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
E-mail: tuhinmandal55@gmail.com

Dr. Rakesh Das
Assistant Professor & HOD, Dept. of Sanskrit & Philosophy
Ramakrishna Mission Vivekananda Educational and Research Institute
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
E-mail: rakdas@gmail.com

Abstract: कविकुलगुरोः कालिदासस्य निरवद्या साहित्यकृतिः रघुवंशम् इति महाकाव्यम्। महाकाव्येऽस्मिन् महाकविना रघुवंशीयनृपाणां वंशवर्णनं विहितम्। तत्र ऊनत्रिंशत्-राज्ञां चरितवर्णनं लभ्यते। ऊनविंशतिसर्गात्मके अस्मिन् महाकाव्ये रघूणां वंशवर्णनावसरे कालिदासेन समासवृत्तेः आश्रयः कृतः। कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपाः पञ्च वृत्तयः। एताः पञ्च वृत्तयः अपि रघुवंशे परिलक्ष्यन्ते। परन्तु सर्वापेक्षया आधिक्यम् अस्ति समासवृत्तेः। तत्रापि पञ्चविधेषु समासेषु तत्पुरुषसमासस्यैव आधिक्यम्। केवलसमासः, अव्ययीभावः, द्वन्द्वः, तत्पुरुषः, बहुव्रीहिः इति समासानां पञ्च भेदाः। अस्मिन् प्रबन्धे वयं सम्पूर्णमहाकाव्ये अव्ययीभावसमासविषये आलोचयामः। तथाहि अस्मिन् काव्ये अव्ययीभावसमासस्य संख्या कियती विद्यते, कुत्र कुत्र अव्ययीभावसमासस्य प्रयोगः अस्ति, प्रयोगः पाणिनीयः अस्ति न वा, यस्मिन् पदे अव्ययीभावसमासः विद्यते तस्य विग्रहवाक्यं किं भवति, व्याख्यानादिषु क्वचित् विग्रहवाक्यं दोषयुक्तं लभ्यते वा, इत्यादिविषयाः अस्मिन् प्रबन्धे आलोच्यन्ते।

Keywords: रघुवंशम्, कालिसासः, अव्ययीभावः, समासः, विग्रहवाक्यम्।

भूमिका— केवलसमासः, अव्ययीभावः, द्वन्द्वः, तत्पुरुषः, बहुव्रीहिः इत्येवंभेदेन समासः पञ्चविधः। एतेषु अव्ययीभावसमासः अन्यतमः। अव्ययीभावसमासविधायकं मुख्यं सूत्रं भवति- अव्ययं "विभक्तिसमीपसमृद्धिव्यृद्ध्यर्थाभावात्ययासम्प्रतिशब्दप्रादुर्भावपश्चाद्यथानुपूर्व्ययौगपद्य-सादृश्यसम्पत्तिसाकल्यान्तवचनेषु"[1] इति। सूत्रस्यास्य सामान्यार्थः भवति— विभक्त्याद्यर्थे विद्यमानम् अव्ययं समर्थेन सुबन्तेन सह विकल्पेन समस्यते, स च अव्ययीभावसंज्ञकः भवति इति। अव्ययीभावसमासे कृते "अव्ययीभावश्च" इति सूत्रेण समस्तं पदम् अव्ययसंज्ञकं भवति। यथा हरौ इति विग्रहे हरि ङि अधि इत्यलौकिकविग्रहे अव्ययं विभक्ति इत्यादिसूत्रेण

अव्ययीभावसमासे समुदायस्य समासत्वात् प्रातिपदिकसंज्ञायां सुब्लुकि हरि अधि इति जाते अधि इति अव्ययस्य उपसर्जनसंज्ञायां पूर्वनिपाते अधिहरि इति जाते एकदेशविकृतन्यायेन समुदायस्य प्रातिपदिकत्वाक्षत्या प्रथमैकवचनविवक्षायां सुप्रत्यये अव्ययत्वात् सुब्लुकि अधिहरि इति रूपं भवति। यदि समस्तं पदम् अदन्तं भवति तदा "नाव्ययीभावादतोऽम्त्वपञ्चम्याः"[2] इति सूत्रेण पञ्चमीं विहाय सर्वासु विभक्तिषु अमादेशः विधीयते। यथा अधिगोपम्, उपकृष्णम् इत्यादि। तत्रापि तृतीयासप्तम्योः विकल्पेन अमादेशः भवति। तेन तृतीयासप्तम्योः उपकृष्णेन उपकृष्णे इत्यादिरूपाणि विकल्पेन भवन्ति।

इदानीं रघुवंशमहाकाव्ये ऊनविंशतिसर्गेषु येषु पदेषु अव्ययीभावसमासः विद्यते तानि पदानि आलोच्यन्ते। अत्र सर्गशः वयं पश्यामः कुत्र कुत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। ततः पदानि संगृह्य अव्ययीभावसमासस्य पर्यालोचनम् अत्र विधीयते। अत्र केवलं पदानि उद्ध्रियन्ते। तत्पार्श्वे सर्गसंख्या किञ्च श्लोकसंख्या उल्लिख्यते।

आजन्मशुद्धानाम् (१/५)— अस्मिन् पदे आजन्म इत्यस्मिन् अंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति जन्मनः आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन जन्मन् ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्र विधायकं सूत्रं भवति "आङ्मर्यादाभिविध्योः"[3] इति। आजन्म इत्यस्य जन्मनः आरभ्य इत्यर्थः।

आफलोदयकर्मणाम् (१/५)— अस्मिन् पदे आफलोदयम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्येत। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति फलोदात् आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन फलोदय ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः। फलोदयपर्यन्तम् इत्यर्थः।

आसमुद्रक्षितीशानाम् (१/५)— अस्मिन् पदे आसमुद्रम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति समुद्रात् आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन समुद्र ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः। समुद्रपर्यन्तम् इत्यर्थः।

आनाकरथवर्त्मनाम् (१/५)— अस्मिन् पदे आनाकम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति नाकात् आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन नाक ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः। स्वर्गपर्यन्तम् इत्यर्थः।

यथाविधिहुताग्नीनाम् (१/६)— अस्मिन् पदे यथाविधि इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति विधिम् अनतिक्रम्य इति। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य विधि अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। तद्विधायकं सूत्रं भवति अव्ययं विभक्ति.. इति।

यथाकामार्चितार्थिनाम् (१/६)— अस्मिन् पदे यथाकामम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति कामम् अनतिक्रम्य इति। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः।

यथापराधदण्डानाम् (१/६)— अस्मिन् पदे यथापराधम् इत्यत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति अपराधम् अनतिक्रम्य इति। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः।

यथाकालप्रबोधिनाम् (१/६)— अस्मिन् पदे यथाकालम् इत्यत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति कालम् अनतिक्रम्य इति। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्रापि पूर्ववत्समासः।

अर्घ्यानुपदम् (१/४४)— अस्मिन् पदे अनुपदम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि पदस्य पश्चात् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे अनुपदम् इति रूपं निष्पद्यते। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य पद ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। “अव्ययं विभक्ति”[4] इत्यादिसूत्रेण अत्र समासः। अदन्तत्वात् “नाव्ययीभाववादतोऽम्त्वपञ्चम्याः”[5] इति सूत्रेण अत्र विभक्तेः अम्भावे अनुपदम् इति रूपं भवति।

अनुवेलम् (३/५)— वेलायाः पश्चात् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे अनुवेलम् इति रूपं निष्पद्यते। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य वेला ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। “अव्ययं विभक्ति” इत्यादिसूत्रेण अत्र समासः। “अव्ययीभावश्च”[6] इति सूत्रेण अत्र नपुंसकलिङ्गत्वम्। किञ्च “ह्रस्वो नपुंसके प्रातिपदकस्य”[7] इति सूत्रेण अत्र वेलाशब्दस्य आकारस्य ह्रस्वे अकारः जायते। किञ्च अदन्तत्वात् “नाव्ययीभाववादतोऽम्त्वपञ्चम्याः”[8] इति सूत्रेण अत्र विभक्तेः अम्भावे अनुवेलम् इति रूपं भवति।

यथाक्रमम् (३/१०)— क्रमम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाक्रमम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य क्रम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथागतम् (३/६७)— आगतम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथागतम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य आगत अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाविधि (३/७०)— विधिम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाविधि इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य विधि अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

आकुमारकथोद्घातम् (४/२०)— अस्मिन् पदे आकुमारम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति कुमाराद् आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन कुमार ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्र विधायकं सूत्रं भवति "आङ्मर्यादाभिविध्योः"[9] (अष्टा. २.१.१३) इति।

आपादपद्मप्रणताः (४/३७)— अस्मिन् पदे आपादपद्मम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति आ पादपद्मात् इति। अत्र मर्यादार्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन पादपद्म ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाकामम् (४/५१)— कामम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाकामम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथावकाशम् (६/१४)— अवकाशम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथावकाशम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य अवकाश अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाभागम् (६/१९)— भागम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाभागम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य भाग अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाप्रदेशम् (६/८३)— प्रदेशम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाप्रदेशम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य प्रदेश अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

आकर्णकृष्टा (७/५७)— अस्मिन् पदे आकर्णम् इत्येत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि कर्णात् आ इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे आकर्णम् इति रूपम् निष्पद्यते। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन कर्ण ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः।

अधिज्यकार्मुकः (८/२७)— अस्मिन् पदे अधिज्यम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि ज्यायाम् इत्यस्ति विग्रहवाक्यम्। अत्र विभक्त्यर्थे अधि इति अव्ययस्य ज्या ङि इति सप्तम्यन्तेन सह समासः जातः। ह्रस्वो नपुंसके प्रातिपदकस्य इति सूत्रेण अत्र ज्याशब्दस्य आकारस्य ह्रस्वः जायते।

यथाक्रमम् (९/२६)— क्रमम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाक्रमम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य क्रम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथासुखम् (९/४८)— सुखम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथासुखम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य सुख अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

आकर्णकृष्टम् (९/५७)— अस्मिन् पदे आकर्णम् इत्यत्र अव्ययीभावसमासः विद्येत। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति कर्णात् आ इति। कर्णपर्यन्तम् इत्यर्थः। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य पञ्चम्यन्तेन कर्ण ङसि इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः।

आकर्णविकृष्टभल्लवर्षी (९/६६)— अस्मिन् पदे आकर्णम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति कर्णात् आ इति। कर्णपर्यन्तम् इत्यर्थः। पूर्ववत्समासः।

यथाक्रमम् (११/३०)— क्रमम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाक्रमम् इति रूपं निष्पद्यते। अत्र पदार्थानतिवृत्त्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य क्रम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

अनुपदम् (११/३१)— पदस्य पश्चात् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे अनुपदम् इति रूपं निष्पद्यते। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य पद ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथास्वम् (१३/२२)— स्वम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथास्वम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्त्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य स्व अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

उपान्तवानीरवनोपगूढानि (१३/३०)— अस्मिन् पदे उपान्तम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि अन्तस्य समीपम् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे उपान्तम् इति रूपम्। अत्र समीपार्थे विद्यमानस्य उप इति अव्ययस्य षष्ठ्यन्तेन अन्त ङस् इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः।

अनुगोदम् (१३/३५)— गोदायाः समीपम् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे अनुगोदम् इति रूपम्। अत्र समीपार्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य षष्ठ्यन्तेन गोदा ङस् इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्र विधायकं सूत्रं भवति "अनुर्यत्समया"[10] इति।

अनुगिरम् (१३/४९)— गिरेः समीपम् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे अनुगिरम् इति रूपम्। अत्र समीपार्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य षष्ठ्यन्तेन गिरि ङस् इत्यनेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्र समासविधायकं सूत्रं भवति "अनुर्यत्समया"[11] इति। ततः "गिरेश्च सेनकस्य"[12] इति सूत्रेण अत्र समासान्तः टच्प्रत्ययः विहितः।

यथाक्रमम् (१४/२)— क्रमम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाक्रमम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्त्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य क्रम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाप्रार्थितम् (१४/२५)— प्रार्थितम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाप्रार्थितम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्त्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य प्रार्थित अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

समक्षम् (१४/६१)— अक्ष्णोः समीपम् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे समक्षणम् इति रूपम्। तथाहि समीपार्थे विद्यमानस्य सम् इत्यव्ययस्य अक्षि ओस् इति षष्ठ्यन्तेन सह अव्ययीभावसमासः। अत्र "अव्ययीभावे शरत्प्रभृतिभ्यः"[13] इति सूत्रेण अत्र समासान्तः टच्प्रत्ययः जातः।

सपर्यानुपदम् (१४/८१)— अस्मिन् पदे अनुपदम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति पदस्य पश्चात् इति। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य पद ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

उपकूलम् (१५/२८)— कूले इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते उपकूलम् इति रूपम्। अत्र विभक्त्यर्थे विद्यमानस्य उप इत्यव्ययस्य कूल ङि इत्यनेन सप्तम्यन्तेन सह समासः। अत्र समीपार्थे अव्ययीभावसमासः इति नाशङ्कनीयं, प्रसङ्गानुसारं कूले इत्यर्थस्य इष्टत्वात्।

यथाविधि (१५/३१)— विधिम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे यथाविधि इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य विधि अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

राजोपपदम् (१६/४०)— अस्मिन् पदे उपपदम् इत्यत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। पदस्य समीपम् इत्यस्ति विग्रहवाक्यम्। अत्र समीपार्थे विद्यमानस्य उप इत्यव्ययस्य पद ङस् इत्यनेन षष्ठ्यन्तेन सह समासः।

यथाप्रधानम् (१६/४०)— प्रधानम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते यथाप्रधानम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य प्रधान अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

प्रत्येकनिक्षिप्तपदः (१६/४७)— अस्मिन् पदे प्रत्येकम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि एकस्मिन् एकस्मिन् इत्यस्ति विग्रहवाक्यम्। अत्र वीप्सार्थे विद्यमानस्य प्रति इत्यव्ययस्य एक ङि इति सप्तम्यन्तेन सह समासः जातः।

अनुधूपवासम् (१६/५०)— धूपवासस्य पश्चात् इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते रूपमिदं निष्पद्यते। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य धूपवास ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथाकामम् (१६/७३)— कामम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते यथाकामम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काम अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

आजानुविलम्बिना (१६/८४)— अस्मिन् पदे आजानु इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति जानुनः आ इति। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इति अव्ययस्य जानु ङसि इति पञ्चम्यन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथेष्टगतयः (१७/२०)— अस्मिन् पदे यथेष्टम् इत्यत्र अव्ययीभावसमासः विद्यते। अत्र विग्रहवाक्यं भवति इष्टम् अनतिक्रम्य इति। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य इष्ट अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

अनुवासरम् (१७/४४)— वासरे वासरे अनु इति विग्रहे अत्र अव्ययीभावसमासः। अत्र वीप्सार्थे विद्यमानस्य अनु इत्यव्ययस्य वासर ङि इति सप्तम्यन्तेन सह अव्ययीभावसमासः जातः।

यथाकालम् (१७/५१)— कालम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते यथाकालम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य काल अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

यथास्वम् (१७/६५)— स्वम् अनतिक्रम्य इति विग्रहे अव्ययीभावसमासे कृते यथास्वम् इति रूपम्। अत्र पदार्थानतिवृत्यर्थे विद्यमानस्य यथा इति अव्ययस्य स्व अम् इति द्वितीयान्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

आजानुविलम्बिबाहुम् (१८/२६)— अस्मिन् पदे आजानु इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि जानुनः आ इति विग्रहे अत्र समासः। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इत्यव्ययस्य जानु ङसि इति पञ्चम्यन्तेन सह अव्ययीभावसमासः जातः।

आब्रह्मसभम् (१८/२८)— आ ब्रह्मसभायाः इति विग्रहे अत्र अव्ययीभावसमासः जातः। अत्र अभिविध्यर्थे विद्यमानस्य आङ् इत्यव्ययस्य ब्रह्मसभा ङसि इति पञ्चम्यन्तेन सह अव्ययीभावसमासः जातः। "ह्रस्वो नपुंसके प्रातिपदिकस्य"[14] इति सूत्रेण अत्र आकारस्य ह्रस्वत्वम्।

अधिहस्ति (१८/३९)— हस्तिनि इति विग्रहे अत्र अव्ययीभावसमासः। अत्र विभक्त्यर्थे अधि इति अव्ययेन सह हस्तिन् ङि इति सप्तम्यन्तस्य अव्ययीभावसमासः।

अनुपृष्ठसंस्थितः (१९/२८)— अस्मिन् पदे अनुपृष्ठम् इत्यंशे अव्ययीभावसमासः विद्यते। तथाहि विग्रहवाक्यं भवति पृष्ठस्य पश्चात् इति। पश्चात् इत्यर्थे विद्यमानस्य अनु इति अव्ययस्य पृष्ठ ङस् इति षष्ठ्यन्तसुबन्तेन सह अव्ययीभावसमासः।

उपसंहारः— एवं रघुवंशमहाकाव्ये अव्ययीभावसमासस्य पर्यालोचनं विहितम्। सम्पूर्णमहाकाव्ये साकल्येन अव्ययीभावसमासस्य संख्या भवति एकपञ्चाशत्। प्रतिसर्गं स्वल्पाः एव अव्ययीभावसमासः विद्यते। केषुचित् सर्गेषु एकोऽपि अव्ययीभावसमासस्य नितराम् अभावः दृश्यते। कुत्रचित् सर्गेषु एकमेव पद बहुधा आवृत्तम्। यथा यथाक्रमम्, यथाविधि इति पदानि। एवञ्च सर्गशः अव्ययीभावसमासस्य परिसंख्यानं पश्यामः चेत् एवं भवति—

Endnotes

1. अष्टाध्यायी २.१.६
2. अष्टाध्यायी २.४.८३
3. अष्टाध्यायी २.१.१३
4. अष्टाध्यायी २.१.६
5. अष्टाध्यायी २.४.८३
6. अष्टाध्यायी २.४.१८
7. अष्टाध्यायी १.२.४७
8. अष्टाध्यायी २.४.८३
9. अष्टाध्यायी २.१.१३
10. अष्टाध्यायी २.१.१५
11. अष्टाध्यायी २.१.१५
12. अष्टाध्यायी ५.४.११२
13. अष्टाध्यायी ५.४.१०७
14. अष्टाध्यायी १.२.४७

Bibliography

- रघुवंशमहाकाव्यम् सञ्जीवनी-संस्कृत-हरिप्रिया-हिन्दीव्याख्योपेतम्; कालिदासः; मल्लिनाथः, पण्डितलक्ष्मीप्रपन्नाचार्यः (व्याख्याकारौ); पण्डित-रामचन्द्र-झा व्याकरणाचार्यः (सम्पादकः); चौखम्बा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी; २००७।
- रघुवंश-महाकाव्य, मल्लिनाथकृतसञ्जीवनीटीका धारादत्तमिश्रकृतसंस्कृतव्याख्या-हिन्द्यनुवादसहिता; कालिदासः; मल्लिनाथः, आचार्य धारादत्तमिश्रः (व्याख्याकारौ); मोतीलाल बनारसीदास; २०१७।
- रघुवंशमहाकाव्यम् सञ्जीवनीटीकायुत-मणिप्रभाहिन्दीव्याख्योपेतम्; कालिदासः; मल्लिनाथः, श्रीहरगोविन्दमिश्रः (व्याख्याकारौ); चौखम्भा संस्कृत संस्थान; वि. स. २०५९।
- वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (द्वितीयो भागः) बालमनोरमातत्त्वबोधिनीसहिता; भट्टोजिदीक्षितः; वासुदेवदीक्षितः, ज्ञानेन्द्रसरस्वती (व्याख्याकारौ); गिरिधरशर्मा, परमेश्वरानन्दशर्मा च (सम्पादकौ); मोतीलाल बनारसीदासः; २०१४।
- वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, श्रीधरमुखोल्लासिनी हिन्दीव्याख्यासमन्विता (द्वियीयो भागः); भट्टोजिदीक्षितः; श्रीगोविन्दाचार्यः (व्याख्याकारः); लक्ष्मीशर्मा (सम्पादिका); चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी; २०१६।

——

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्या अपत्याधिकारप्रकरणोपेतबालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावः

Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudyā apatyādhikāraprakaraṇopetabālamanoramāyāṃ granthāntarāṇāṃ prabhāvaḥ

Tanay Baidya
Ph.D. scholar
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
Email: tanaybaidya656@gmail.com

Abstract: व्याकरणस्य सम्यग्ज्ञानाय प्रथमसोपानरूपेण यथा दीक्षितकृतवैयाकरण-सिद्धान्तकौमुद्याख्यस्य प्रक्रियाग्रन्थस्य ज्ञानमावश्यकं तथा तद्ग्रन्थेन सार्धं ग्रन्थगतग्रन्थान्तराणामपि पाठोऽपेक्षितः। यतो हि कदाचित् ग्रन्थस्योद्धृत्या सम्यग्ग्रन्थार्थप्रकाशं न सम्भवति। तस्मात्तत्र यथार्थज्ञानाय ग्रन्थस्थितायाः टीकायाः बोधमत्यावश्यकम्। टीका यथायथं ग्रन्थार्थं प्रकाशयति। कथञ्चित् टीकाध्ययनेऽपि काठिन्यमुत्पद्यते, यदि तस्यां टीकायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावो दृश्यते। अत एवादौ तत्र अन्यग्रन्थानां ज्ञानं, ततःपरं तज्ज्ञानमादाय टीकाया अध्ययनं कर्तव्यमिति निश्चप्रचम्। वस्तुतस्तु व्याकरणशास्त्रे दीक्षितप्रणीतसिद्धान्तकौमुद्याः व्याखानरूपेण बालमनोरमानामाख्य-टीकेयं प्रसिद्धा। परन्तु टीकाकृता वासुदेवेन तत्कृतटीकायाः प्रतिपादनकाले बहूत्र प्रसङ्गं दर्शयित्वा अन्यग्रन्थानां नाममात्रेण उल्लिखितमस्ति। तस्मात्तत्र अध्येतृणां सन्देहस्समुद्भवति। कुत्रचित् बालमनोरमाकृत् कमपि मतमनुक्त्वा एव ग्रन्थान्तराणां नामोल्लिख्य 'स्पष्टम्' इत्युक्त्वा विरमति। तेन विवक्षितार्थस्य प्रकृतज्ञानं न अवगम्यते। एवमेव बालमनोरमाख्यटीकाव्याख्याने नैकानां ग्रन्थानां प्रभावो दरीदृश्यते। तद्यथा महाभाष्यम्, प्रदीपोद्यतटीका, शब्देन्दुशेखरः, मञ्जूषा इत्यादिनां प्रभावः परिलक्ष्यते। परन्त्वस्मिन्शोधपत्रे मुख्यत्वेन केवलं प्रदीपशेखरादिप्रौढग्रन्थानां प्रभाव उपस्थाप्यते। कारणं ह्यपत्याधिकारस्थ-बालमनोरमाया व्याख्यानकाले टीकाकृता बहुत्र ग्रन्थान्तराणां समावेशस्साधितः।

Keywords: तद्धितः, अपत्यम्, गोत्रम्, कैयटवचनम्, लौकिकमतम्।

उपक्रमः— अस्मिन् संसारे व्यवहारस्य मूलं कारणं तावत् भवति ज्ञानम्। तस्य ज्ञानस्य कश्चन प्रकारो भवति शाब्दबोधः। शाब्दबोधार्थं पदज्ञानमावश्यकम्। तदर्थञ्च व्याकरणज्ञानमावश्यकं वर्त्तते। 'मुखं व्याकरणं स्मृतम्' इति पाणिनीयशिक्षावचनानुसारं वेदस्य

मुख्यत्वेन विद्यमानं व्याकरणशास्त्रमिदं सर्वशास्त्रेषु विशिष्टं स्थानं लभते। व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते अर्थवत्तया प्रतिपाद्यन्ते शब्दा येनेति व्याकरणम् इति व्याङ्पूर्वककृधातोः ल्युटि व्याकरणशब्दो निष्पद्यते। प्रकृत्या सह प्रत्ययस्य योगेन शब्दस्य व्युत्पत्तिर्वा निष्पत्तिर्वा येन शास्त्रेण क्रियते तच्छास्त्रं व्याकरणमित्यभिधीयते। तच्च असाधुशब्देभ्यः साधुशब्दान् पृथक्करोति। अत एव शब्दा अनुशिष्यन्ते अनेनेति शब्दानुशासनं व्याकरणशास्त्रमिति। तथा च हरिकारिकायामुच्यते —

"इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपर्वणाम् ।
इयं सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धतिः॥"

षड्सु अङ्गेषु प्रधानं व्याकरणम्, पदपदार्थज्ञानस्य तदायत्तत्वात्। प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान् भवति। अत्र फलं भवति मोक्षः। ननु व्याकरणज्ञानेन कथं मोक्षो लभ्यते इति चेदुच्यते— असाधुशब्देभ्यः साधुशब्दान् पृथक्कृत्य तच्छब्दप्रयोगेन धर्म उत्पद्यते। तस्माच्च मोक्षसिद्धिर्भवति। किमनेन व्याकरणज्ञानेन साधुशब्दाः ज्ञायन्ते इति चेदाह नागेशभट्ट महाभाष्यप्रदीपोद्यते— 'अनुशिष्यन्ते असाधुशब्देभ्यः विविच्य ज्ञाप्यन्ते अनेनेति'। साधुशब्दा इति शेषः। तथाहि हरिणा कारिकायामभाषि— 'वाङ्मलानां चिकित्सितम्' इति। कारिकोक्तवाङ्मलं नाम अपशब्द इति। स चापशब्दो व्याकरणज्ञानेन अपगच्छति। एवम् अपशब्दानां परिहारपूर्वकः साधुशब्दानां प्रयोगो निःश्रेयसप्रापकः। अत एव व्याकरणशास्त्रज्ञानात् साधुशब्दैः प्रयुक्तैः पुण्यं भवति, तेन पुण्येन पापनिवृत्तिः, पापविनाशे च निर्मलं पवित्रं ज्ञानमुत्पद्यते, ततस्तेन च निर्मलज्ञानेन मोक्षस्सिद्ध्यति। अतोऽध्येयं व्याकरणम्।

व्याकरणस्य सम्यग्ज्ञानाय आद्यसोपानरूपेण यथा दीक्षितकृतवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याख्यस्य प्रक्रियाग्रन्थस्य ज्ञानमावश्यकं तथा तद्ग्रन्थेन साकं ग्रन्थगतान्यग्रन्थानामपि पाठोऽपेक्षितः। यतो हि कुत्रचिद् ग्रन्थस्थ-वृत्त्या यथारूपं ग्रन्थार्थप्रकाशं न भवति। तत्रैव ग्रन्थार्थस्य यथार्थज्ञानाय ग्रन्थस्थिता या टीका वर्तते तस्याः बोधम् अत्यावश्यकम्। यथायथं ग्रन्थार्थं टीका प्रकाशयति। किञ्च सर्वदा टीकया विना ग्रन्थाध्ययनम् असम्भवमेवेति निश्चप्रचम्। अतः सर्वदा मूलग्रन्थेन साकं तद्गतटीकायाः अध्ययनं कर्तव्यमिति।

तस्मात् कारणादेव गवेषणापत्रेऽत्र सिद्धान्तकौमुद्याः बालमनोरमाव्याख्यायां ग्रन्थान्तराणां समावेशस्साधितः। न च सर्वत्र समावेशः, परन्तु यत्र श्रीवासुदेवदीक्षितप्रणीतबालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणामुल्लेखः कृतः, तत्रैव तत्तदन्यग्रन्थानां पङ्क्तिस्समुद्धृता। अनया तद्गतपङ्क्त्या अस्याः बालमनो- रमायाः विवक्षितार्थः विशदेन ज्ञायते। एवमेव इयं टीका भाष्यानुसारी न वा इत्येतदेव अवगम्यते। अस्यां बालमनोरमायां बहूनां ग्रन्थानां प्रभावो दरीदृश्यते। तद्यथा— वेदः, वेदभाष्यम्, प्रातिशाख्यम्, श्रौतसूत्रम्, पुराणम्, महाभाष्यम्, प्रौढमनोरमा, मञ्जूषा, शब्देन्दुशेखरः, काशिका, न्यासः, पदमञ्जरी, मीमांसा, इत्यादिग्रन्थानां प्रभावः परिलक्ष्यते। एतानि विहाय तत्र पाणिनीयशिक्षायाः, मनुसंहितायाः, श्लोकवार्तिकस्य, प्रक्रियाप्रकाशस्य, तत्त्वबोधन्याश्च प्रभावोऽपि दृश्यते। यथा सिद्धान्तकौमुद्यां कस्मिंचित् विषये बालमनोरमाकृता

स्वव्याख्याने यत्र उक्तं 'भाष्ये स्पष्टम्' तत्र तद्भाष्योद्धृतेः प्रासङ्गिकता अस्ति नास्ति वेति विस्तरस्तु भाष्ये द्रष्टव्यम्। एवमेव कुत्रचित् बालमनोरमाकृत् कमपि मतमनुक्त्वा एव ग्रन्थान्तराणां नामोल्लिख्य 'स्पष्टम्' इत्युक्त्वा विरमति। तस्मात्तत्र अध्येतृणां सन्देहः समुद्भवति। किञ्च विवक्षितार्थस्य प्रकृतज्ञानं न अवगम्यते। अत एव तत्र प्रकृतज्ञानलाभाय तथा विवक्षितार्थावगमनाय तत्तद्ग्रन्थेभ्यो वृत्तेः पंक्तिभागस्य वा व्याख्यानमुचितमिति। तदर्थमेव तद्धिताधिकारप्रकरणगतापत्याधिकारे सूत्रवृत्तीनां बालमनोरमायां ग्रन्थान्तराणां प्रभावो विस्तरेण आलोचयिष्यामि। टीकायामस्यामनेकानां ग्रन्थानां प्रभावो दृश्यते किन्तु शोधपत्रेऽस्मिन् मुख्यत्वेन महाभाष्योपेतप्रदीपटीकायाः प्रभावः, कोशग्रन्थस्य प्रभावः, शब्देन्दुशेखरस्य प्रभावश्च व्याख्यास्यामि। अधस्तात् उक्तग्रन्थान्तराणां प्रभावो विशदेन प्रस्तूयते।

१) महाभाष्योपेतप्रदीपटीकायाः प्रभावः—

भट्टोजिदीक्षितरचितवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः तद्धिताधिकारप्रकरणगत-अपत्याधिकारे 'यञञोश्च' (अष्टाध्यायी २.४.६४) इति सूत्रस्य वृत्तौ "प्रवराध्यायप्रसिद्धमिह गोत्रम्" इत्युक्तवान्। तत्र गोत्रशब्दार्थस्य व्याख्यानकाले वासुदेवदीक्षितेन तत्कृतबालमनोरमायामुच्यते— "कैयटेन लौकिकस्य गोत्रस्य ग्रहणमिति भाष्यमुपादाय तथैव व्याख्यातत्वादिति भावः" इति।

व्याकरणशास्त्रे प्रयुक्तानां केषाञ्चन शब्दानां प्रकृतार्थनिर्णये सूत्रकारेण द्विविधं मतं प्रस्तूतम्। वस्तुतो वैयाकरणेन संज्ञाविशिष्टशब्दस्यार्थे मतद्वैविध्यं ज्ञापितम्। तच्च लौकिकं पारिभाषिकञ्चेति। लौकिकं खलु यल्लोके प्रसिद्धम्, पारिभाषिकं तु सूत्रकारस्वाभिमतमिति। किञ्च सूत्रकारेण कुत्र लौकिकमाधारेण सूत्रनिर्मितं कुत्र च पारिभाषिकार्थमादाय सूत्रोल्लेखमिति विषयं न परिष्कृतम्। तत्र च सूत्रकाराभिमतस्य बोधनार्थं महाभाष्यादिग्रन्थाः प्रणीतास्सन्ति। एवमेव आशङ्का अपत्याधिकारवर्णित-यञञोश्चेत्यादिसूत्रे दृश्यते। सूत्रेऽस्मिन् 'यस्कादिभ्यः गोत्रे'(अष्टाध्यायी २.४.६३) इति पूर्वसूत्रस्थ-चकारानुरोधाद् 'गोत्रे' इत्यस्यानुवर्तनं भवति। गोत्रशब्दस्यानुकर्षणे इह सूत्रे तच्छब्दस्यार्थद्वैविध्यं सम्भवति। लौकिकव्यवहारात् गोत्रशब्दाः कौडिन्यकाश्यपपादि-ऋषीणां वंशस्य बोधनार्थं प्रचलिताः। अन्यत्र तु सूत्रकृत् 'अपत्यं पौत्रप्रभृतिगोत्रम्'(अष्टाध्यायी ४.२.६३) इति सूत्रनिर्माणेन गोत्रशब्दस्य पारिभाषिकमर्थमपि निर्दिष्टं भवति। अत्र अध्येतृणां मनसि विचिकित्सा जायते यत् कमर्थं गृहीत्वा सूत्रस्य निर्माणं भवतीति प्रश्नः। ततश्शंकामिमां निराकरणाय बालमनोरमाकृत् तट्टीकायां कैयटोक्तिं विवृणोति। यदुक्तिः कैयटेन 'यूनि लुक्'(अष्टाध्यायी ४.२.९०) इति सूत्रभाष्यव्याख्यानबेलायामुद्धृता। तत्र ह्येवमुक्तं भाष्योपेतप्रदीपे- "गोत्रग्रहणं लौकिकगोत्रपरमिति। लौकिकं च गोत्रमपत्यमात्रम्"[1] इति। अयम्भावः सूत्रेऽस्मिन् ज्ञापकगोत्रशब्देन लौकिकगोत्रं पृथगुल्लेखादिति। अत एव अपत्याधिकारादुत्तरं यद्गोत्रं तल्लौकिकं गोत्रमेवेति भावः। तेन विश्वमित्रभरद्वाजवसिष्ठादिऋषीणां यदपत्यं तद्गोत्रमित्याचक्षते। अर्थात् वक्तुं शक्यते ऋषिप्रजनश्च लोके गोत्रमित्युच्यते। तदर्थं दीक्षितेन भणितं वृत्तौ— 'प्रवराध्यायप्रसिद्धः, तस्यैव लोके गोत्रत्वेन व्यवहारादि'[2]ति।

भट्टोदीक्षितकृतवैयाकरणसिद्धान्तकौमुदीनामके प्रक्रियाग्रन्थे द्वितीयभागस्थ-तद्धितप्रकरणे "शिवादिभ्योऽण्"(अष्टाध्यायी ४.१.११२) इति सूत्रमिदं पठितम्। तत्सूत्रस्य वृत्तिविषये वासुदेवदीक्षितो बालमनोरमायां प्रपञ्चते— "वृत्तिकैयटयोस्तथोक्तत्वादिति भावः" इति। तथोक्तत्वात् इत्यंशेन स वृत्तिभागस्य केयटमतस्य च ग्रहणं स्वीकरोति।

इह प्रश्नः समुदेति यत् वृत्तिभागे वृत्तिकारेण किमुक्तम्, एवञ्च प्रदीपे कैयटेनापि किं प्रपञ्चितमिति। अपि च उक्तिद्वयस्य किमभिप्रायमिति। ततः सूत्रसन्दर्भेऽस्मिन् यद्भाष्यं रचितं तद्याख्याने कैयटेन निगदितम्- "गोत्र इति निवृत्तम्, अपत्यमित्येवानुवर्तते"[3] इति। अनेन च कैयटवचनेन फलितं यत् 'गोत्रे कुञ्जादिभ्यश्च्फञ्'(अष्टाध्यायी ४.१.९८) इति सूत्रादारभ्यमानं यदनुवर्तनभूतं गोत्रशब्दं तच्छब्दमालोच्यसूत्रे नैव अनुवर्तनीयमिति। अत आलोच्यसूत्रे गोत्रपदस्यानुवृत्त्यभावात् सामान्येन विहिताः प्रत्यया विज्ञायन्ते। अपि च 'प्राग्दीव्यतोऽण्' (अष्टाध्यायी ४.१.८३) इत्यौत्सर्गिकसूत्रेण अण्प्रत्यय इति निष्कर्षः। अत एव गोत्रत्वस्य निवृत्तिभावात् शिवादिगणपठितशब्दानां विषये अपत्यमित्यर्थे उक्तप्रत्यय एव विधीयते। एतद्विषयश्च दीक्षितेनापि समर्थितोऽस्ति। तथैवोक्तं वृत्तौ- 'गोत्रे इति निवृत्तम्। शिवस्यापत्यम् शैवः। गाङ्गः'[4] इति। तदर्थमेव बालमनोरमाकारेण कैयटदीक्षितयोः मतं समर्थयन् टीकायां तथैव स्वीक्रियते। एतस्मिन् वर्णितविषये मतान्तरमप्यन्यत्र प्रपञ्चितं, परन्तु टीकाकारेण तन्न स्वीकृतम्, वृत्तिकैयटयोस्तथोक्तत्वादिति।

पुनः "शिवादिभ्योऽण्"(अष्टाध्यायी ४.१.११२) इति सूत्रस्य व्याख्यानकाले वासुदेवदीक्षितेन बालमनोरमायां मतान्तरमुपस्थाप्यते— "यूनि लुक्(अष्टाध्यायी ४.१.९०) इति सूत्रस्य कैयटयोस्तु गोत्रसंज्ञासूत्रपर्यन्तं गोत्राधिकार इति लभ्यते" इति।

वस्तुत अपत्याधिकारप्रकरणे गोत्रसंज्ञाधिकार उपन्यस्तोऽस्ति। यदधिकारः 'गोत्रे कुञ्जादिभ्यश्च्फञ्' (अष्टाध्यायी ४.१.९८) इति सूत्रतः 'गोत्रोक्षोष्ट्रोरभ्रराजराजन्य-राजपुत्रवत्समनुष्याजाद्वुञ्'(अष्टाध्यायी ४.२.३९) इति सूत्रपर्यन्तं विद्यते। एवम्बिधाधिकारस्य ग्रहणे किं प्रमाणमिति जिज्ञासायामुच्यते बालमनोरमाकृता— यूनि लुगिति सूत्रस्थ-भाष्यकैयटवचनमिति। तथा चोक्तं कैयटेन प्रदीपे- "प्राग्गोत्रसंज्ञायाः गोत्रे कुञ्जादिभ्यश्च्फञ्' इत्यतः गोत्रग्रहणादनुवर्तमानाच्छास्त्रीयगोत्राभिधायिनौ राजन्यमनुष्यशब्दौ, ततश्च गोत्रग्रहणेनैव ताभ्यां बुञः सिद्धत्वात्"[5] इति। अत्र प्राग्गोत्रविषये 'भाष्योक्तंटगोत्रोक्षोष्ट्रोरभ्रराजराजन्य-राजपुत्रवत्समनुष्याजाद्वुञ्' (अष्टाध्यायी ४.२.३९) इति सूत्रस्थ-राजन्यमनुष्यशब्दयोः ज्ञापकत्वम् उपपादयति— प्राग्गोत्रसंज्ञायामिति टीपण्यां परिष्कृतं भवति। तेन 'शिवादिभ्योऽण्'(अष्टाध्यायी ४.१.११२) इत्यस्मिन् सूत्रे गोत्रपदमनुवर्तते, सूत्रस्यास्य गोत्राधिकाररहितत्वादिति फलितम्। तस्मादेव उक्तसूत्रप्रसङ्गे मतान्तरं जायते। तच्च गोत्र इति निवृत्तमित्येकः पक्षः, गोत्रसंज्ञाधिकारपठितमिदं सूत्रमित्यपरः पक्ष इति निष्कर्षः। इह मतान्तरस्य समुत्पत्तौ कः पक्षः ग्रहीतव्यमिति विषये बालमनोरमाकारवासुदेवेन किञ्चिदपि नोक्तम्। परन्तु समाधानत्वेन

शब्देन्दुशेखरस्योल्लेखं कृतमिति दिक्। अत एव तद्विषये यथाग्रन्थं मतान्तरस्याभिप्रायं व्याख्यास्यामि।

२) कोशग्रन्थस्य मतम्—

वैयाकरणमहोपाध्यायभट्टोजिदीक्षितेन प्रणीतायाः वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्या अपत्याधिकार-प्रकरणे "अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्" (अष्टाध्यायी ४.२.१६२) इति सूत्रस्य वृत्तिविषये भणितम्- 'अपत्यत्वेन विवक्षितं पौत्रादि गोत्रसंज्ञं स्यात्' इति। अर्थात् पौत्रप्रभृतीनि अपत्यानि गोत्रसंज्ञकानि भवन्ति। तद्वृत्तिप्रसङ्गे वासुदेवदीक्षितेन बालमनोरमायां "सन्ततिर्गोत्रजननकुलान्यभिजनान्वयौ इति कोशतो गोत्रशब्दस्य सन्ततिवाचकत्वात्पुत्रस्यापि गोत्रत्वे प्राप्ते पौत्रग्रहणादिह शास्त्रे पुत्रस्य न गोत्रत्वम्" इत्येवं व्याख्यानमुद्धृतम्।

वस्तुतस्तु कस्यापि शब्दस्यार्थनिर्णये कोशग्रन्थस्यापेक्षा भवति। स कोशनिर्णीतार्थः लोकेऽपि व्यवह्रियते। अतः लोकव्यवहारात् स एवार्थः गृह्यते। तद्वत् गोत्रशब्दार्थस्य विवरणमर्थात् तत्पर्यायवाचिनामपि शब्दानां कोशग्रन्थे अमरसिंहेन पठितम्। तथा चोक्तममरकोशस्य ब्रह्मवर्गे—

"सन्ततिर्गोत्रजननकुलान्यभिजनान्वयौ।
वंशोऽन्ववायः सन्तानो वर्णाः स्युर्ब्राह्मणादयः॥"[6] इति।

इह कोशोक्तवचनात् गोत्रशब्दः सन्ततिवाचकत्वात् पुत्र एव बोध्य इति सिद्ध्यति। ननु अमरकोशोक्तकारिकानुसारात् सन्ततिवाचकपुत्रे एव गोत्रत्वे सिद्धे कथम् अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रमिति गोत्रसंज्ञाबोधनाय पृथक्सूत्रकरणमिति। एतत्तु आलोच्यसूत्रोगतबालमनोरमायां टीकाकारेण न व्याख्यातम्। ततश्च टीकायामापत्तिः सम्भाविता कोशोगतसन्ततिर्गोत्र-जननेत्यादिवाक्यनिर्देशात्। परन्तु इह गोत्रशब्दस्य पर्यायवाचिनां निर्देशे पुत्रत्वे एव सिद्धे सति शास्त्रे पुत्रस्य न गोत्रत्वं पौत्रप्रभृतिग्रहणादिति फलितमनेन सूत्रेण। तदाह काशिकाकारेण- "संबन्धिशब्दत्वादपत्यशब्दस्य यस्य यदपत्यं तदपेक्षया पौत्रप्रभृतेर्गोत्रसंज्ञा विधीयते"[7] इति। अत्र सूत्रे' पौत्रप्रभृतिः' इत्युक्ते पौत्रादारभ्य अग्रिमो वंशः— पौत्रः, प्रपौत्रः,प्रप्रपौत्रः आदयः। तेषां यदपत्यं तद्गोत्रसंज्ञं भवतीति। अत एव कोशवाक्येन सूत्रस्य व्यर्थत्वे प्राप्ते पुनः सूत्रे पौत्रप्रभृतिग्रहणात् सूत्रमिदं सिध्यं, व्याकरणशास्त्रे गोत्रशब्दस्य पारिभाषिकार्थग्रहणादिति।

भट्टोजिदीक्षितकृतवैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः अपत्याधिकारे "एको गोत्रे" (अष्टाध्यायी ४.१.९३) इति सूत्रविचारबेलायां गोत्रापत्यस्य निर्देशार्थं मूलप्रकृते उत अनन्तरप्रकृतेः प्रत्यय योज्य इति संशये प्राप्ते बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितेन नियम्यते— 'एके मुख्यान्यकेवलाः' इत्यमरः।

'अपत्यं पौत्रप्रभृति गोत्रम्' (अष्टाध्यायी ४.२.१६२) इति सूत्रेण पौत्रप्रभृतीनां अपत्यानां गोत्रसंज्ञा विधीयते। एतादृशस्य गोत्रापत्यस्य विधानार्थं प्रत्यययोजनं कथं करणीयमिति निर्णयः सूत्रेणानेन नियम्यते। इह सूत्रे गोत्रार्थे एक एव प्रत्ययो भवति। किञ्चादौ प्रश्नः समुदेति यत् गर्गस्य

अनन्तरापत्यं गार्गि इति प्रातिपदिकं सिद्ध्यति, एवञ्च गर्गस्य गोत्रापत्यमर्थात् गार्ग्यः अनन्तरापत्यमित्यर्थे गार्गिशब्दात् प्रत्यययोजनमिष्यते चेदयं प्रत्ययः गार्गि इति प्रातिपदिकात् कर्तव्यः उत गर्ग इति मूलप्रातिपदिकात्? आशङ्कामिमां व्युत्पादयन् बालमनोरमायां वासुदेवेन कोशवचनस्य प्रमाणत्वेन अङ्गीक्रियते। तत्र सूत्रस्थ-एकपदस्य विचारे पर्यायवाचिशब्दानां प्रयोगः दृश्यते। तच्च एकशब्दस्य विषये अमरकोशवचनम्—

"करिहस्तेऽङ्गुलौ पद्मबीजकोश्यां त्रिषूत्तरे।
वृन्दारकौ रूपिमुख्यावेके मुख्यान्यकेवलाः"॥[8] इति।

अत्र कारिकांशेन उपस्थापितम्— 'एके मुख्यान्यकेवलाः' इति। इह एकशब्दस्य समानार्थकाः मुख्य-अन्य-केवलाः इति।

अर्थात् एकशब्दोऽत्र प्राथम्यनियमे विद्यत इति वेदितव्यम्। एकशब्दस्य प्रथमविवरणात् 'प्रथमा प्रकृतिः' इति लभ्यते। सा च प्रथमा परमप्रकृतिरप्रत्ययान्ता इति। सूत्रकाराभिप्रायम्। अपि च गोत्रापत्यस्य व्यवहारे सर्वत्र प्रथमा प्रकृतिः प्रत्ययमुत्पादयति। तस्मात् गर्गस्य गोत्रापत्यमित्यर्थे मूलप्रकृतेः अर्थात् गर्गशब्दस्य प्रथमप्रकृतित्वात् तच्छब्दादेव प्रत्यययोजनं, न तु अनन्तरापत्यभूतगार्गिशब्दादिति। अत एव गोत्रसंज्ञकस्य विधानार्थं मुख्यप्रकृते एव प्रत्यय इत्याशयः।

३) शब्देन्दुशेखरस्य मतम् —

वैयाकरणशिरोमणिभट्टोजिदीक्षितेन प्रणीते वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदीस्थ-अपत्याधिकाराख्याप्रकरणे "तस्यापत्यम्" (अष्टाध्यायी ४.१.९२) इति सूत्रस्य वृत्त्यांशे "अकृतव्यूहपरिभाषया सावुत्थितिः माभूत्" इत्युक्तम्। तद्वृत्तेः प्रकृतस्वरूपबोधनबेलायां वासुदेवदीक्षितो बालमनोरमायां ब्रवीति "विस्तरस्तु शब्देन्दुशेखरे ज्ञेयः" इति।

इत्थं ह्युक्तं नागेशेन— "कृतसन्धेः किमिति। अन्तरङ्गत्वात् सन्धिकार्योत्तरमेव प्रत्ययो भविष्यतीति समर्थानामिति व्यर्थमिति प्रश्नः। उत्तरयति— अकृतेति। यद्यपि अत्रैकादेशप्रवृत्तिसमये न वृद्धेः प्राप्तिः, कृते एकादेशे जायमानया वृद्ध्या च न तन्निमित्तविनाशः, तथापि निमित्तविनाशसम्भावनैव तत्परिभाषाप्रवृत्तौ निमित्तम्। सा चात्रास्त्येव। यदि दीर्घो न स्यात् तदा वृद्ध्या निमित्तविनाशः स्यादिति भावः। वस्तुतोऽन्तरङ्गन्यायलब्ध्यार्थानुवाद एव समर्थानामिति, विषुण इत्यादावकृतसन्धेरपि प्रत्ययदर्शनेन अन्यत्रापि तथाशङ्कावारणाय। अत एव विप्रतिषेधसूत्रे भाष्ये 'अन्तरङ्गं बलीयः' इत्यस्य सौत्थितिः, वैक्ष्माणिरित्युदाहरणं दत्तम्। 'पदस्य विभज्यान्वाख्याने 'सु उत्थित इ सु' इति स्थिते परत्वादादिवृद्धिः प्राप्ता' इति च कैयटः। अकृत इति परिभाषा तु भाष्याऽव्यवहृतत्वन्नास्त्येवेत्यन्यत्र विस्तरः"[9] इति।

अयमेव विस्तरः शब्देन्दुशेखरे। अस्यायम्भावः— 'तस्यापत्यम्'(अष्टाध्यायी ४.१.९२) इति सूत्रवृत्तिभागे 'कृतसन्धेः' इत्युक्तं दीक्षितेन। ततश्च तत्प्रयोजनं किमिति इत्युक्त्वा कौमुद्यां स्पष्टीकरोति— 'सौत्थितिः' इति। इह खलु सूत्रवृत्तौ यदि कृतसन्धिपदस्य योजनं न कृतं तर्हि

'सु+उत्थितिः' इति दशायां तद्धितोत्पत्त्यपेक्षया अन्तरङ्गकार्यस्य बलवत्त्वात् पूर्वं सन्धिकार्यमिष्टम्, ततः सन्धिकार्यादनन्तरं तद्धितोत्पत्ति इति निष्कर्षः। अत एवम्बिधौ प्रक्रियाबेलायां दोषविरहे 'समर्थानां प्रथमाद्वा' (अष्टाध्यायी ४.१.८२) इत्यत्र 'समर्थानाम्' इत्यस्य पदस्य व्यर्थमिति प्रतिभाति। समर्थानामिति पदस्य व्यर्थत्वे सति कौमुदीकार उत्तरयति— 'अकृतव्यूहपरिभाषया सावुत्थितिर्माभूत्' इति। अस्याः परिभाषाया अयम्भावः— यद्यपि ''सु उत्थितिः' इत्यवस्थायां सवर्णदीर्घैकादेशस्य प्राप्तावस्थायां वृद्धे अप्राप्तिः, एकादेशे च कृते यद्वृद्धिकार्यमापतति, तस्य चैकादेशे निमित्तस्य विनाशः न सम्भवति। तथाप्यत्र निमित्तविनाशस्य सम्भावना दृश्यते। तदेवात्र अस्याः परिभाषायाः प्रवृत्तिनिमित्तत्वेनाङ्गीक्रियते। तथा च नागेशेन 'तथापि निमित्तविनाशसम्भावनैव तत्परिभाषाप्रवृत्तौ निमित्तम्। सा चात्रास्त्येव' इत्यादिवाक्ये एवकारस्य प्रयोगः क्रियते। तेन च एवग्रहणेन स्वप्रवृत्त्युत्तरकाले यत्र स्वनिमित्तस्य अन्यशास्त्रद्वारा विनाशं सम्भवति तत्रैव अस्याः प्रवृत्तिः स्यादिति अर्थव्यवच्छेदः। किञ्चास्याः सम्भावनायाः स्वरूपं स्पष्टीकरोति- यदि दशायां दीर्घकार्यं न प्राप्नोति, तर्हि वृद्धिकार्येण दीर्घनिमित्तस्य विनाशः सम्भाव्यत इति फलितम्। अत एव समर्थपदस्य न्यायलब्धार्थस्यानुवादे कृते एव विप्रतिषेधसूत्रभाष्ये अन्तरङ्गं बलीयः इति नियमेन 'सौत्थितिः' इत्याकारकमुदाहरणं प्रदत्तम्। तद्यत्र 'सु उत्थितः' इति दशायां तद्धितोत्पत्ति-अपेक्षया सवर्णदीर्घ-एकादेशकार्यं भवत्यन्तरङ्गविधिः, यतः सवर्णदीर्घकार्यं तद्धितविहितकार्यस्य नापेक्षते। एवञ्च तदेव कार्यमल्पनिमित्तकमेव तद्धितकार्यापेक्षया इति। अत एव तद्धितविहितकार्यस्य बहिरङ्गत्वात् अन्तरङ्गविधिना सवर्णदीर्घैकादेशो विधीयते। तदनन्तरमेव तद्धितोत्पत्ति इति फलितार्थः। तदाह कैयटः— "पदस्य विभज्यान्वाख्याने 'सु उत्थित इ सु' इति स्थिते परत्वादादिवृद्धिः प्राप्ता"[10] इति।

नागेशेन शब्देन्दुशेखरे अस्य सूत्रस्यार्थस्य विचारे दीक्षितोक्त-अकृतव्यूहा पाणिनीयाः इति परिभाषायाः दोषमपि उपस्थाप्यते। किं तद्दोषमिति विवक्षायां कथयति यत् दीक्षितेन अस्याः परिभाषायाः ग्रहणादपि सा च परिभाषा असिद्धा भाष्येऽव्यवहृतत्वादिति। अतो नागेशो भाष्याश्रयणेन तत्परिभाषां खण्डयति। एतद्विषये विस्तरसमाधानं परिभाषेन्दुशेखरे द्रष्टव्यम्। तदर्थमेव बालमनोरमाकारः सूत्रसन्दर्भे भिन्नमतं समाकल्य विस्ताराज्ज्ञानार्थमन्ते शब्देन्दुशेखरस्योल्लेखं करोति।

वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यामपत्याधिकारे "यञञोश्च"(अष्टाध्यायी २.४.६४) इति सूत्रवृत्तौ गोत्रशब्दार्थनिर्णये "प्रवराध्यायप्रसिद्धमिह गोत्रम्, तेनेह न। पौत्राः। दौहित्राः" इति उदाहृतम्। तत्र चोदाहृतशब्दानां वचनापत्तिविधानकाले बालमनोरमायां वासुदेवदीक्षितेन निगद्यते— "विस्तरस्तु शब्देन्दुशेखरे ज्ञेयः" इति।

तत्रायमेव विस्तरः— "ण्यक्षत्रिय'(२.४.६४) इत्यतो लुगिति, 'तद्राजस्य'(२.४.६२) इति सूत्राद् 'बहुषू तेनैवास्त्रियाम्' इति, 'यस्कादिभ्यः'(२.४.६३) इत्ययो गोत्र इति चानुवर्तते।

प्रवराध्यायप्रसिद्धवाचित्वगोत्रवाचित्वं यञञोर्नास्तीत्यत आह— यञञन्तमिति। प्रवरेति। तादृशमपत्यप्रत्ययान्तमित्यर्थः। एतदेव च लौकिकं गोत्रत्वम्। एतत्सर्वं 'यूनि लुक्' 'गोत्रावयवात्' (अष्टाध्यायी ४.१.७८) 'स्त्रीपुंसाभ्याम्' (४.१.८७) इत्यादौ भाष्ये स्पष्टम्। तत्र भाष्येऽपत्याधिकारात्परं शास्त्रीयगोत्रग्रहणे गार्ग्यायणादिभ्यो युवप्रत्ययान्तेभ्यः समूहादौ परं प्रवराध्यायप्रसिद्धरूपलौकिकगोत्रग्रहणे 'गोत्रोक्षोष्ट्र' (४.२.३९) इति सूत्रे राजन्यमनुष्यग्रहणं ज्ञापकमित्युक्तम्। शास्त्रीयगोत्रञ्च युवत्वाऽनाक्रान्तपौत्रप्रभृत्यपत्यरूपम्, तदर्थकत्वञ्च वास्तवं, शास्त्रप्रक्रियानिर्वाहाय कल्पितं वा। परत्र लौकिकग्रहणमपि यत्र शास्त्रीयग्रहणे गमकाऽभावस्तत्रैव। अत एव 'कण्वादिभ्यो गोत्रे'(४.२.११७) इत्यत्र 'अणिञोः'(४.१.३८) इत्यादौ च शास्त्रीयस्यैव ग्रहणम्"[11] इति।

वस्तुतस्तु अयमेव विस्तारो गोत्रसंज्ञायाः लौकिकपारिभाषिकार्थनिर्णयेऽस्ति। अत्र नागेशेन 'यञञोश्च' इति सूत्रविचारे गोत्रस्य स्वरूपनिर्णयं विस्तारेण व्याख्यातम्। तत्र च प्रथमयुक्तिं व्याचष्टे— सूत्रेऽस्मिन् 'यस्कादिभ्यो गोत्रे'(अष्टाध्यायी २.४.६३) इत्यतः गोत्रपदमनुवर्तते। परन्तु तस्य प्रवराध्यायप्रसिद्धवाचित्वं तथा गोत्रवाचित्वं यञञोः नास्तीत्यभिप्रायेण वृत्तौ तदन्तग्रहणम्। तेन गोत्रे यद् यञन्तम् अञन्तं च तयो अवयवयोः लुग्भवति बहुत्वविवक्षायाम्, न तु स्त्रीत्वे इति सूत्रार्थः। ततश्च सूत्रसन्दर्भे गोत्रस्यार्थविचारे कौमुद्यामुत्तरयति यत् प्रवराध्यायप्रसिद्धं तदेव गोत्रमिति। अतोऽत्र गोत्रस्य लौकिकत्वं सिद्धमिति। ततश्च द्वितीययुक्तिं व्याचष्टे— 'स्त्रीभ्यो ढक'(अष्टाध्यायी २.४.२२०) इति सूत्रविचारे समये 'गोत्रे' इत्यस्य अधिकारत्वेन पठितः। अतः तत्प्रवृत्तिः गोत्रार्थे एव भवितुमर्हति। परन्तु गाङ्गेय-इत्यादौ स्त्रीत्वविशिष्टढकान्तव्यवहारे गोत्रत्वस्य अभावो दृष्टोऽस्ति। अपि तु अनन्तरापत्यार्थे सिद्धे कथमस्य सूत्रस्य प्रवृत्तिरिति शंकायामुत्तरयति— अत्र आरोपितगोत्रसाहाय्यात् ढकः साधुत्वं वेदितव्यम्। ततश्च तृतीययुक्तिमाप्नोति— कुत्र शास्त्रीयगोत्रस्य ग्रहणं सम्भवतीति। शास्त्रीयगोत्रस्य ग्रहणं तत्रैव भवति यत्र युवत्वाऽनाक्रान्तत्वेन पौत्रप्रभृति-अपत्यं प्रयुक्तम्। एवञ्च गमकाभावे अर्थात् प्रत्ययान्ते गोत्रत्वस्यग्रहणे लौकिकगोत्रस्य ग्रहणं सिध्यति। अत एव प्रकृतसूत्रे गमकाभावे लौकिकगोत्रे विवक्षिते यञन्तमञन्तावयवयोः बहुत्वे लुक्स्यात्। तस्मात् पौत्राः दौहित्राः इत्यादिप्रक्रियायां बहुत्वे लुक्न भवति। यतोऽत्र पौत्र-इत्यादिशब्दं पारिभाषिकगोत्रत्वेन पर्यवसितम्। अतः प्रत्ययकृतबहुत्वस्य बोधनेऽपि अञ्प्रत्ययस्य अलुगिति सिध्यति। यथा पुत्रस्य गोत्रापत्यम्, दुहितुः गोत्रापत्यम् इत्यादौ च पारिभाषिकगोत्रमेव बोध्यं बहुत्वबोधकप्रत्ययकृताञ्प्रत्ययस्य लुक्प्रयुक्तत्वादिति। एतादृशस्य व्याख्यानस्य सूक्ष्मरूपेण परिष्कारार्थं बोलमनोरमाकृत् शब्देन्दुशेखरोक्तविचारं तट्टीकायां दिङ्मात्रेणाचक्षते।

उपसंहारः—

बह्वीषु सिद्धान्तकौमुदीव्याख्यासु एका बालमनोरमैव ग्रन्थाक्षरसंलापनेन पाठकानां हृदयेषु निहितभावा विजयते। अस्याः प्रणेत्रातिविशदमतिप्राञ्जलमतिसरलञ्च विलिख्य वस्तुतो बहूपकृताः

पाठकाः। इयं बालमनोरमा मूलग्रन्थस्य विशदीभूता व्याख्या वर्तते, परन्तु सिद्धान्तकौमुदीगतमूलानुक्तशङ्कासमाधानैः तथा तत्र ग्रन्थान्तरप्रभावैः सेयमस्पृष्टा एवेति। यतो हि कुत्रचित् मतमनुक्त्वा केवलमेव ग्रन्थान्तराणां नामोत्थाप्य 'स्पष्टम्' इत्युक्त्वा प्रसङ्गान्तरे इतवान्। तस्मात्तत्र अध्येतृणां सन्देहो भवति। तदर्थं मया तत्तद्ग्रन्थेभ्यः वृत्तिः पंक्तिर्वा समाकल्य शोधकार्येऽस्मिन् विस्तरेणालोच्यते। तेन बालमनोरमायां तत्तद्ग्रन्थानां यादृशः प्रभावः तदेवावगम्यते। किञ्च तदुक्तिः भाष्यमतानुसारी न वेति एवावगम्यते। तदर्थमत्र शोधपत्रे अनेकत्रोल्लिखितानां ग्रन्थान्तरप्रभावानामेकत्र उपस्थापनं तथा सरलभाषया व्याख्यानञ्च करिष्यामि, येन अध्येतारः मूलग्रन्थार्थग्रहणसमर्थाः व्याख्यानोक्तशंकासमाधानव्युत्पन्नाश्च भवेयु इत्यहं मन्ये। ततो ग्रन्थान्तराणां प्रभावालोचने इयं ग्रन्थगतटीका महती मेदुरा सञ्जाता भविष्यतीति। परिशेषे एतदेव वक्तुं शक्यते यद् अनेन प्रकारेण चिन्तने तथा व्याख्याने सति बालमनोरमायाः कीदृशी प्रासङ्गिकता वर्तते, किञ्च तस्यां टीकायां ग्रन्थान्तराणां कीदृशः प्रभावश्चेत्येतत् सर्वमेवावगम्यत इति शम्।

Endnotes

1. व्याकरणमहाभाष्यम् (चतुर्थो भागः), श्रीभार्गवशास्त्रीजोशी (सम्पा.), यूनि लुक् इति सूत्रभाष्यस्य प्रदीपटीका। पृ. ११६
2. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (द्वितीयो भागः), यञञोश्च सूत्रस्य दीक्षितवृत्तिः। पृ. ३०८
3. व्याकरणमहाभाष्यम् (चतुर्थो भागः), श्रीभार्गवशास्त्रीजोशी (सम्पा.), शिवादिभ्योऽण् इति सूत्रभाष्यस्य प्रदीपटीका। पृ. ११६
4. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी (द्वितीयो भागः), शिवादिभ्योऽण् सूत्रस्य दीक्षितवृत्तिः। पृ. ३११
5. व्याकरणमहाभाष्यम् (चतुर्थो भागः), यूनि लुक् इति सूत्रभाष्यस्य प्रदीपटीका। पृ. ११५
6. अमरकोषः। गुरुनाथ विद्यानिधि (सम्पा.)। पृ. २०९
7. काशिका (चतुर्थो भागः), पृ. ४९१
8. अमरकोषः। रामेश्वरभट्ट (सम्पा.)। पृ. २२३
9. लघुशब्देन्दुशेखरः(पञ्चमो भागः), हरिनारायण तिवारी (सम्पा.)। पृ. २७
10. लघुशब्देन्दुशेखरः(पञ्चमो भागः), हरिनारायण तिवारी (सम्पा.)। पृ. २९
11. तदेव। पृ. ६३-७१

Bibliography

- अमरसिंहः। *अमरकोषः*। गुरूनाथो विद्यानिधि-भट्टाचार्यः (सम्पा.)। कलिकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४०८।
- __। *अमरकोषः*। प्रो. रामेश्वरभट्टः (सम्पा.)। कल्याण-मुम्बई: लक्ष्मीवेङ्कटेश्वर मुद्राणालय,१९०५।
- नागेशः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। प्रो. हरिनारायण तिवारी (सम्पा.)। वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत भवन, २०१५।

- __। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। विश्वनाथ मिश्रः (सम्पा.)। दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१२।
- नागेशः। *लघुशब्देन्दुशेखरः*। वैद्यनाथ झा (सम्पा.)। जयपुर: राष्ट्रीय संस्कृत साहित्य केन्द्र, २०१९।
- पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्,* (चतुर्थो *भागः*)। श्री भार्गवशास्त्रीजोशी (सम्पा.)। दिल्ली: चौखम्भा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१४।
- __। *व्याकरणमहाभाष्यम्,* (चतुर्थो *भागः*)। हरिनारायण तिवारी (सम्पा.)। वाराणसी: चौखम्वा विद्याभवन, २०१४।
- भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी* (*द्वितीयो भागः*)। गिरिधरशर्मा परमेश्वरानन्दशर्मा (सम्पा.)। दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास इंटरनेशनल, २०१७।
- वामनजयादित्यौ। *काशिका* (चतुर्थो *भागः*)। जयशंकरलाल त्रिपाठी, सुधाकर मालवीयः (सम्पा.)। वाराणसी: तारा प्रिंटिं वर्क्स, १९८७।

—

योगोपनिषदनुसारं नाडीविज्ञानम् – एकमध्ययनम्

Yogopaniṣadanusāraṃ nāḍīvijñānam – ekamadhyayanam

Alok Bepari
Research Scholar, Dept. of Sankhya-Yoga
National Sanskrit University, Tirupati, Andhra Pradesh, India
Email: alokbalok197@gmail.com

Abstract: 'नाडीविज्ञानम्' नाम नाडीसम्पर्कितविज्ञानम्, 'नड् णिच् इन् ङीष्' इति प्रक्रियात्वात् 'नाडी' पदं निष्पन्नञ्जायते। मानवशरीरेषु प्राणवायुप्रवाहमार्गोऽस्ति नाडी, पुनश्च सर्वेषां जीवानामाधारमात्रात्मशक्तेस्सोपानमिति। अस्मदीयभोगायतनेषु द्विसप्ततिसहस्रनाड्यो विद्यन्ते, तासु द्विसप्तति नाड्यः प्रमुखाः सन्ति। पुनश्च इडा पिङ्गला सुषुम्ना गान्धारी हस्तिजिह्वा पूषा यशस्विनी अलम्बुसा विश्वोदरी कुहूः पयस्विनी सरस्वती चेति प्रधानतमाः सन्ति। आवैदिककालादिदानीन्तनकालावधिः चिकित्साव्यवस्थायाम् उर्युक्तनाडीनां विशेषभूमिका वर्तते। अतएव रोगनिरूपण-लक्षण-निदानादिकार्येषु नाडीविज्ञानस्योपयोगो दरीदृश्यते। सर्वान्तिमे एवं वक्तुं शक्यतेऽस्मदीयजीवनेषु नाडी अन्यतमा प्रधानाऽस्ति, अतएव नाडीविज्ञानं यथासम्भवं ज्ञातव्यमिति मामकोऽभिप्रायः।

Keywords: नाडी, सुषुम्ना, इडा, पिङ्गला, ब्रह्मरन्ध्रः, सरस्वती, योगोपनिषद् च।

प्राक्कथनम्--

ऋषिभिर्मुनिभिश्च स्वीयज्ञानमाधारीकृत्य नार्वाचीनकालेषु प्राणशक्तिजागरणं कृतमिति, परिणामवशादृषिमुन्यादिसाधका उत्कृष्टचेतनासम्पन्नाः आसन्। प्राणवायुमतिरिच्य जीवा जीवितुं न शक्नुवन्ति, अतएव यावत्कालावधिरिन्द्रियायतनेषु प्राणवायुर्प्रवहति तावत्कालान्तं जीवाः निखिलजगत्यस्मिन् विचरन्ति। प्राणोऽयमस्मदीयोर्जारूपोऽस्ति। मानवशरीरेषु प्राणमिमं सञ्चालयितुं तन्त्रजालानि नाडीचक्राणि वा विद्यन्ते।

नाडीविज्ञानमाधारीकृत्य वेदेषूपनिषत्सु दर्शनशास्त्रेषु पुराणेषु ज्योतिषशास्त्रेषु सुश्रुतसंहितायां चरकसंहितायां चादिशास्त्रेषु ग्रन्थेषु भूरिशः तथ्यानि विद्यन्ते। परन्त्वत्र केवलमात्रं योगोपनिषद आधारीकृत्य प्रस्तूयते शोधलेखोऽयम्। अधुना योगोपनिषत्पदस्य कोऽर्थ? इति प्रश्नो मनसि समागतो जायते। तत्र वयं सर्वे जानीमो ब्रह्मविद्या भवति उपनिषदां मुख्यविषयः, तत्र ब्रह्मविद्यां प्रतिपादयन्तो योगतत्त्वानि उपस्थापितवन्तः उपनिषद्वक्तारः। परन्तु संस्कृतवाङ्मयेषु काश्चिदुपनिषदस्सन्ति, यत्र साक्षाद्रूपेण पातञ्जलयोगदर्शनस्य सिद्धान्तास्तथा च योगतत्त्वानि विद्यन्ते; एकत्रितभावेन तैव उपनिषदो योगोपनिषदिति नाम्ना प्रसिद्ध्यतेऽखिलजगत्यस्मिन्।

नाडीशब्दार्थः –

'नड्'-धातोरुत्तरात् णिचि इनि च प्रत्ययसंयोगत्वात् 'नाडि', तत्पश्चात्स्त्रीत्वार्थे "कृदिकारादक्तिनः" इति सूत्रेण ङीषि प्रत्यये 'नाडी' इति पदन्निष्पन्नञ्जायते। यस्यार्थस्तावन्नालमिति। अतएव मानवशरीरेषु प्राणवायुप्रवाहमार्गोऽस्ति नाडी। अखिलशास्त्रेषु 'नाडी' इत्यस्य विविधाः पर्यायवाचिनश्शब्दास्समुपलभ्यन्ते, यथा –

"स्नायुर्नाडी तो हंसी धमनी धरणी धरा।
तन्तुकी जीवतज्ञा शब्दाः पर्यायवाचकाः"[1]॥

देहाङ्गशोधका प्राण-रस-रक्तधारका इयन्नाडी, पुनश्च सर्वेषां जीवानामाधारमात्रात्म-शक्तेस्सोपानमिति।

योगोपनिषदनुसारं नाडीनामुत्पत्तिस्थलम्—

मानवशरीरं षण्णवत्यङ्गुलात्मकं स्यात्, तत्र गुदाप्रदेशाद्व्यङ्गुलोर्ध्वं तथा च मेढ्राद्व्यङ्गुलाधस्स्थितस्थानमेव मानवभोगायतनस्य मध्यस्थलं केन्द्रस्थलं वेति सूच्यते, पुनश्च तत्तु मूलाधारो नाम्नाऽपि निगद्यते। मूलाधारादस्मात् नवाङ्गुलोर्ध्वप्रदेशे कन्दस्थानं विद्यते। स्थानमिदं चतुरङ्गुलमायामविस्तारं विशिष्टं तथा च कुक्कुटाण्डसमाकारमस्ति। अस्मात्कन्दस्थलात्सर्वा नाड्य उत्पद्यन्ते। तदुक्तञ्च—

"तिष्ठन्ति परितस्तस्या नाड्यो हि मुनिपुङ्गव।
द्विसप्ततिसहस्राणि तासां मुख्याश्चतुर्दश"[2] ॥

योगोपनिषत्सु नाडीप्रभेदः –

नाडीसंख्यामाश्रित्योपनिषत्सु उपनिषद्वक्तारो भूरिशस्सिद्धान्तान् उपस्थापितवन्तः। अस्मदीयभोगायतनेषु द्विसप्ततिसहस्रनाड्यो विद्यन्ते, तासु द्विसप्तति नाड्यः प्रमुखाः सन्ति। पुनश्च द्विसप्ततिनाडीषु दश प्रधानतमाः, तास्तावत् –

"इडा च पिङ्गला चैव सुषुम्ना च तृतीयगा ॥
गान्धारी हस्तिजिह्वा च पूषा चैव यशस्विनी।
अलम्बुसा कुहूश्चैव शङ्खिनी दशमी स्मृता"[3] ॥

ध्यानबिन्दूपनिषदि[4], त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषदि, योगचूडामण्युपनिषदि[5] च अनुरूपसिद्धान्ताः समुपलभ्यन्ते। इतोऽप्यथर्वामुनिना शाण्डिल्योपनिषदि तथा च महायोगीन्द्रदत्तात्रेयमुनिना जाबालदर्शनोपनिषदि द्विसप्ततिनाडीषु चतुर्दश प्रधानतमास्स्पष्टीकृताः। प्रसङ्गेऽस्मिन्नीक्ष्यते यत् –

"सुषुम्ना पिङ्गला तद्वदिडा चैव सरस्वती।
पूषा च वरुणा चैव हस्तिजिह्वा यशस्विनी॥
अलम्बुसा कुहूश्चैव विश्वोदरी पयस्विनी।
शङ्खिनी चैव गान्धारा इति मुख्याश्चतुर्दश"[6]॥

कृष्णयजुर्वेदीयवराहोपनिषदि इडा पिङ्गला सुषुम्ना गान्धारी हस्तिजिह्वा पूषा यशस्विनी अलम्बुसा विश्वोदरी कुहूः पयस्विनी सरस्वती चेति द्वादश नाड्योऽवलोक्यन्ते।

नाडीविवरणम् –

वेदेषूपनिषत्सु दर्शनशास्त्रेषु पुराणेषु ज्योतिषशास्त्रेषु चेत्यादिषु शास्त्रेषु नाडीनां विवरणं सम्यक्तया समुपलभ्यते, अत्र योगोपनिषद्दिशा नाडीनां परिचयो यथामति मया आलोच्यते, तद्यथ—

(क) सुषुम्नानाडी –

नाडीषु सुषुम्ना प्रमुखा, पुनश्च 'ब्रह्मनाडी' इति नाम्नाऽप्यभिधीयते। इडापिङ्गलयोः मध्यप्रदेशे सुषुम्ना स्थिता – 'सुषुम्ना मध्यदेशे'[7]। पुनश्च मूलाधाराद्ब्रह्मरन्ध्रान्तं विस्तृताऽस्ति नाडीयम्। अतएव पायुप्रदेशस्थितवीणादण्डमाश्रित्य मूर्धास्थितब्रह्मरन्ध्रे प्रविशति सुषुम्नानाडी। इयं सुषुम्नानाडी स्पष्टता, सूक्ष्मता, वैष्णवीस्वरूपा, विश्वधारिणी, मोक्षप्रदायिनी चेति विशेषणविशिष्टा भवति इतोऽपि 'सरस्वतीनदीसदृशी' श्रीनिवासभट्टेन प्रपञ्चिता। तथा च ब्रूते—

"तत्र सुषुम्ना विश्वधारिणी मोक्षमार्गेति चाचक्षते।
गुदस्य पृष्ठभागे वीणादण्डाश्रित्य मूर्धपर्यन्तं
ब्रह्मरन्ध्रे विज्ञेया व्यक्ता सूक्ष्मा वैष्णवी भवति"[8]।

(ख) इडानाडी –

सुषुम्नानाड्यास्सव्यदिशि स्थिताऽस्ति इडानाडी, उक्तञ्च— "सुषुम्नायाः सव्यभागे इडा तिष्ठति"[9]। अतएव वामकन्दात्समुत्थाय वामनासिकावधिः प्रसारणशीला इयमिडानाडी। प्रसङ्गेऽस्मिन् दरीदृश्यते— "इडा समुत्थिता कन्दाद् वामनासापुटावधिः"[10]। तमस्स्वरूपा गङ्गानदीसदृशी च इडानाडी, अत्र सर्वदा चन्द्रदेवो विचरतीत्यस्मात्कारणात् 'चन्द्रनाडी' इति नाम्नापि निगद्यते

(ग) पिङ्गलानाडी –

'सूर्यनाडी' इति नाम्नाऽपि सूच्यते। सुषुम्नाया अपसव्यप्रदेशात् अथवा दक्षिणकन्दात् उत्थाय दक्षिणनासिकां यावद्विसृतेयन्नाडी – 'पिङ्गला चोत्थिता तस्मात् दक्षनासापुटावधिः'[11]। अत्र सूर्यस्सञ्चरति, इतोऽपि यमुनानदीसमा रजःप्रकृतिश्च भवति पिङ्गलानाडी। तदुक्तञ्च अथर्वामुनिना– "पिङ्गलायां रविः। रजोरूपो रविः"[12]।

(घ) सरस्वतीनाडी –

सुषुम्नानाड्याः पृष्ठदिशि सरस्वतीनाडी विद्यते, पुनश्च सुषुम्नायाः पूर्वभागाज्जिह्वाया ऊर्ध्वान्तं सम्प्रसारणशीला अस्ति। भाषितञ्च –

"सुषुम्नापृष्ठपार्श्वयोः सरस्वतीकुहू भवतः। जिह्वाया ऊर्ध्वान्तं सरस्वती भवति"[13]।

(ङ) कुहूनाडी –

सुषुम्नानाड्याः पूर्वप्रदेशे कुहूनाडी स्थिता तथा च नाडीयं सुषुम्नायाः पूर्वभागाल्लिङ्गक्षेत्रं

यावत्प्रसारणशीलाऽस्ति। प्रपञ्चितञ्च – "सुषुम्नापृष्ठपार्श्वयोः सरस्वतीकुहू भवतः। सुषुम्नापूर्वभागे मेढ्रान्तं कुहूर्भवति"[14]।

(च) गान्धारीनाडी –

गान्धारीनाडी इडापश्चात्प्रदेशे वर्तते, तत्रतोऽर्थादिडानाड्याः पृष्टप्रदेशात्प्रारभ्य वामनेत्रावधिर्विसृतेयं गान्धारीनाडी। तदुक्तञ्च – "इडापृष्ठभागात्सव्यनेत्रगा गान्धारी भवति"[15]।

(छ) हस्तिजिह्वानाडी –

इडासम्मुखप्रदेशे पूर्वभागे वा विद्यमाना तथा च तत्प्रदेशादारभ्य वामपादाङ्गुष्ठपर्यन्ता विसृताऽस्ति हस्तिजिह्वानाडी । तथा चाऽऽह – "गान्धारा हस्तिजिह्वा च इडायाः पृष्ठपूर्वयोः। हस्तिजिह्वा तथा सव्यपादाङ्गुष्ठान्तमिष्यते"[16]।

(ज) यशस्विनीनाडी –

पिङ्गलायाः पूर्वप्रदेशे सम्मुखप्रदेशे वा नाडीयमवस्थिता, पुनश्च तस्मात्स्थानात्प्रारभ्य सव्यपादाङ्गुष्ठान्तं विस्तृताऽस्ति यशस्विनीनाडी। निगदितञ्च – "यशस्विनी च वामस्य पादाङ्गुष्ठान्तमिष्यते"[17]। परन्तु योगचूडामण्युपनिषदनुसारं वामकर्णे स्थिता[18] तथा च शाण्डिल्योपनिषदनुसारं गान्धारीनाडी सरस्वतीनाडी चेत्युभयमध्यप्रदेशे यशस्विनीनाडी विद्यते[19] इति।

(झ) पूषानाडी –

पूषानाडी पिङ्गलायाः पश्चात्प्रदेशे विद्यते तथा च सूर्यनाड्याः पृष्ठप्रदेशादारभ्य दक्षिणलोचनान्तं सम्प्रसारणशीलाऽस्ति। तथा चोक्तम् – "पिङ्गलायाः पृष्ठतो याम्यनेत्रान्तं पूषा भवति"[20] ।

(ञ) पयस्विनीनाडी –

पूषा-सरस्वतीनाड्योर्मध्यप्रदेशे अवस्थिता अस्तीयं नाडी, प्रसङ्गेऽस्मिन् ब्रूते – "पूषायाश्च सरस्वत्या मध्ये प्रोक्ता पयस्विनीनाडी"[21]।

(ट) शङ्खिनीनाडी –

इयं नाडी गान्धारी-सरस्वतीनाड्योः मध्यप्रदेशे सुप्रतिष्ठिता, पुनश्च तस्मात्स्थानात्प्रारभ्य वामकर्णावधिर्विसृताऽस्ति। पञ्चितञ्च – "गान्धारायाः सरस्वत्याः मध्ये प्रोक्ता च शङ्खिनी। शङ्खिनी नाम या नाडी सव्यकर्णान्तमिष्यते"[22]।

(ठ) कौशिकीनाडी –

कन्दस्याऽधस्तात्पादाङ्गुष्ठं यावत्कौशिकीनाडी विस्तृता। तदुक्तञ्च त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषदि – "पादाङ्गुष्ठावधिः कन्दादधोयाता च कौशिकी"[23]।

(ड) वरुणीनाडी –

यशस्विनीनाडी कुहूनाडी चेत्युभयमध्यप्रदेशस्था भवति वरुणीनाडी, इतोऽपि कुण्डलिन्याः अधःप्रदेशे ऊर्ध्वप्रदेशे च विद्यते। भाषितञ्च– "यशस्विनी-कुहूमध्ये वरुणी प्रतिष्ठिता। कुण्डलिन्या

अधश्चोर्ध्वं वारुणी सर्वगामिनी भवति”[24]।

(ढ) अलम्बुसानाडी –

कन्दमध्यप्रदेशे अलम्बुसानाडी विद्यते। गुदामूलात्प्रारभ्य तदीयोपरि अधश्च विचरणशीला इयन्नाडी। उक्तञ्च – “कन्दमध्येऽलम्बुसा भवति। पायुमूलादधोर्ध्वगाऽलम्बुसा भवति”[25]।

(ण) विश्वोदरीनाडी –

कुहूनाडी-हस्तिजिह्वानाड्योः मध्यप्रदेशस्था भवति विश्वोदरीनाडी। उक्तञ्च– “कुहोश्चहस्तिजिह्वाया मध्ये विश्वोदरी स्थिता”[26]। इति।

जाबालदर्शनोपनिषदि नाड्यधिष्ठितदेवतानां नामानि अपि दरीदृश्यन्ते, यथा – सुषुम्नाया महादेवशिवः, इडायाश्श्रीहरिः, पिङ्गलायाः पितामहब्रह्मा, सरस्वत्या विराण्मुनिः, पूषायाः पूषानामसमन्वितादित्यदेवः, वरुणाया वायुदेवः, हस्तिजिह्वाया वरुणदेवः, यशस्विन्या भगवान्भास्करः, अलम्बुसाया जलस्वरूपवरुणदेवः, कुहोः क्षुद्देवता, गान्धार्याश्चन्द्रदेवः, शङ्खिन्याश्चन्द्रदेवः, पयस्विन्याः प्रजापतिः, विश्वोदरीनीड्याः अग्निदेवश्चेति भवति अधिदेवता। इडानाड्यां चन्द्रः पिङ्गलायाञ्च सूर्यो नित्यं विचरति। पिङ्गलानाडीतः इडानाडीं प्रति यदा प्राणस्संक्रमति तदा उत्तरायणं भवति, पुनश्चेडानाडीतः पिङ्गलानाडीं प्रति यदा प्राणस्संक्रमति तदा दक्षिणायणं भवति। परन्तु यदा प्राण इडापिङ्गलयोस्सन्धिस्थले समागतो भवति तदाऽमावस्या भवति मानवशरीरेषु।

एतासु सर्वासु नाडीषु प्राणापानसमानोदानव्याना नागकूर्मकृकरदेवदत्तधनञ्जया एते दश वायवो विचरन्ति। तेषु प्राणापानौ प्रधानतमौ, तत्र प्राणवायुः आस्यनासिकाकण्ठनाभिपादाङ्गुष्ठेषु सञ्चरति। गुदमेढ्रोरुजानुषु अपानवायुः, श्रोत्राक्षिकटिगुल्फघ्राणगलेषु व्यानः, समानस्सर्वगात्रेषु, सर्वसन्धिस्थलेषु उदानवायुश्च परिभ्रमति। नागादिपञ्चवायवोऽस्थ्यादिषु विचरन्तीति। तत्र निःश्वासोच्छ्वासकासाः प्राणस्य, विण्मुत्रादिविसर्जनमपानस्य, सर्वसामीप्यकरणं समानस्य, ऊर्ध्वगमनमुदानस्य, ध्वनिव्यञ्जकं व्यानस्य, उद्गारणन्नागस्य, सौन्दर्यसम्पादनं धनञ्जयस्य, निमीलनं कूर्मस्य, क्षुधा कृकरस्य, तन्द्रालस्यं देवत्तस्य च कार्यमिति।

योगोपनिषत्सु नाडीशोधनप्रक्रिया –

सुस्थतापूर्वकं जीवनं परिपालयितुमिच्छति तथा च मोहमयसंसारचक्रान्मुक्तिमीप्सति चेन्नाडीशुद्धिरवश्यमेव कर्तव्या, एतत्तु कथं सम्भवति? विषयेऽस्मिन्नीक्ष्यते– “विधिवत्प्राणसंयामैर्नाडीचक्रे विशोधते”[27]। अतएव विधिवत्प्राणायामस्याऽनुष्ठानं क्रियते चेदवश्यमेव नाडीशुद्धिस्स्यात्। प्राणायामस्याऽस्य विधिर्भवति—

“प्राणं प्रागिडया पिबेन्नियमितं भूयोऽन्यणा रेचयेत्पीत्वा पिङ्गलया समीरणमथो बद्धा त्यजेद्वामया।
सूर्याचन्द्रमसोरनेन विधिनाऽभ्यासं सदा तन्वतां शुद्धा नाडिगणा भवन्ति यमिनां मासत्रयादूर्ध्वतः”[28]॥

अतस्सर्वादौ इडानाड्याऽनिलमाकृष्य कुम्भकक्रियामनुष्ठाय पिङ्गलानाड्या समीरमुत्सर्जयेत्। तत्पश्चात्पुनः पिङ्गलानाड्या प्राणं पूरयित्वा कुम्भकप्राणायाममनुशील्य इडानाड्या रेचकक्रियां

कुर्यात्। इत्थम्प्रकारेण सूर्यचन्द्रनाडीभ्याम्प्रत्यहमनुशीलयति चेदवश्यमेव नाडीशुद्धिस्स्यात्। अनुरूपप्रक्रिया दरीदृश्यते जाबालदर्शनोपनिषदि।

पुनश्च योगचूडामण्युपनिषदनुसारं महामुद्रया नाडीजालानि परिशुन्धितुं शक्यन्ते। उक्तञ्च –

"शोधनं नाडिजालस्य चालनं चन्द्रसूर्ययोः।
रसानां शोषणं चैव महामुद्राभिधीयते"[29]॥

इतोऽपि षोडशमात्रापूर्वकमिडयाऽनिलमाकृष्य चतुःषष्टिमात्रान्तं कुम्भकक्रियां कुर्यात्। तत्पश्चात् द्वात्रिंशन्मात्रासहितं पिङ्गलया समीरमुत्सर्जयेत्। पुनश्च विपरीतप्रक्रियया कार्यमेतत्कुर्वीत। प्रातः मध्याह्ने सायमर्धरात्रे च चतुर्वारं समभ्यसेत, शनैरशीतिपर्यन्तमनुशीलयेत्। इत्थम्प्रकारेण मासत्रयमनुशीलयति चेन्नाडीशुद्धिर्भवतीति योगतत्त्वोपनिषदनुसारम्।

उपसंहारः—

आवैदिककालादिदानीन्तनकालावधिः चिकित्साव्यवस्थायां नाडीविज्ञानस्य भूमिका अनुपेक्षणीया। साम्प्रतं व्याधिं निर्णेतुमुच्चावचाधुनिकोपकरणानि सन्ति, परन्तु प्राचीनकाले केवलमात्रं नाडी आसीत् रुजान्निर्णेतुं सोपानमिति। अतएव रोगनिरूपण-लक्षण-निदानादिकार्येषु नाडीविज्ञानस्योपयोगो दरीदृश्यते। सर्वान्तिमे एवं वक्तुं शक्यतेऽस्मदीयजीवनेषु नाडी अन्यतमा प्रधानाऽस्ति।

Endnotes

1. योगरत्नाकर, १/१६
2. तदेव, ४/६
3. योगकुण्डल्योपनिषत्, १६-१७
4. ध्यानबिन्दूपनिषदि, ५२-५३
5. योगचूडामण्युपनिषदि, १६-१७
6. जाबालदर्शनोपनिषत्, ४/७-८
7. योगचूडामण्युपनिषत्, १९
8. शाण्डिल्योपनिषत्, ४/१०
9. तदेव, ४/११
10. त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषत्, २/७०९
11. तदेव, २/७१
12. शाण्डिल्योपनिषत्, ४/११
13. तदेव,, ४/११
14. तदेव,, ४/११
15. तदेव,, ४/११

16. जाबालदर्शनोपनिषत् , ४/१४,१७
17. तदेव, ४/१९
18. योगचूडामण्युपनिषत्, २०
19. शाण्डिल्योपनिषत्, ४/११
20. तदेव, ४/११
21. जाबालदर्शनोपनिषत् , ४/१६
22. तदेव, ४/१७,२२
23. त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषत्, ७४
24. शाण्डिल्योपनिषत्, ४/११
25. तदेव, ४/११
26. जाबालदर्शनोपनिषत् , ४/१५
27. शाण्डिल्योपनिषत्, ७/९
28. तदेव, ७/१
29. योगचूडामण्युपनिषत्, ४२

Bibliography

- *उपनिषत्सञ्चयनम्.* सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.1, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2015।
- *उपनिषत्सञ्चयनम्.* सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.2, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2015।
- *उपनिषत्सञ्चयनम्.* सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.3, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, 2015।
- *योग उपनिषदः.* सम्पा. सुभाष विद्यालंकार, भाग.1, दिल्ली: प्रतिभा प्रकाशन, 2018।
- *योग उपनिषदः.* सम्पा. सुभाष विद्यालंकार, भाग.2, दिल्ली: प्रतिभा प्रकाशन, 2018।

——

आधुनिकसाहित्यतत्त्वनिरूपणे हरिदाससिद्धान्तवागीश-राजेन्द्रमिश्रयोः मतविषये तुलनात्मकमेकम् अध्ययनम्

ādhunikasāhityatattvanirūpaṇe haridāsasiddhāntavāgīśa-rājendramiśrayoḥ matavişaye tulanātmakamekam adhyayanam

Sumanta Patra
Research Scholar
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
E-mail: sumanta.patra.vvv@gmail.com

Abstract: अस्मिन् शोधपत्रेऽस्माभिः हरिदाससिद्धान्तवागीशकृतस्य *काव्यकौमुदीग्रन्थस्य* च अभिराजराजेन्द्रमिश्रविरचितस्य *अभिराजयशोभूषणग्रन्थस्य* निर्दिष्टविषयाणां तुलनात्मकं समीक्षणं विहितमस्ति। तत्रादौ ग्रन्थकर्त्रोः, तयोरलङ्कारग्रन्थयोश्च सामान्यपरिचयः प्रदत्तः। ततोऽनुबन्धचतुष्टयम्, काव्यप्रयोजनम्, काव्यहेतुः, काव्यस्वरूपम्, काव्यभेद इत्यादयो विषया उपस्थापिताः। क्वचिद् हरिदासमहोदयस्य च राजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य मतपार्थक्यम् अवलोक्यते। क्वचित् मतसाम्यमपि दरीदृश्यते। क्वचिच्च तयोः पूर्वाचार्यैः सह मतसाम्यमस्ति। अन्यत्र ताभ्याम् आधुनिकालङ्कारिकाभ्यां पूर्वाचार्याणां मतं समर्थितं, क्वचिच्च खण्डितम्। तत्सर्वमत्र समासेन सयुक्ति आलोचितम्। यथा काव्यप्रयोजनविषये यत्र मम्मटाचार्यादिभिर्यश-आदिप्रयोजनषट्कं निगद्यते तत्र हरिदासमहोदयेन केवलं 'प्रयोजनम् आनन्दः काव्यस्य' इत्युच्यते। राजेन्द्रमहाभागेन तु यश एव काव्यप्रयोजनमिति कथ्यते। काव्यभेदविषये हरिदासमहोदयेन पूर्वाचार्याणामेव मतं स्वीक्रियते परन्तु राजेन्द्रमिश्रमहाभागेन सहृदयास्वाद्य-कोविदास्वाद्य-लोकास्वाद्यभेदेन काव्यस्य त्रैविध्यमेवाङ्गीक्रियते। ताभ्याम् आचार्याभ्यां कथं काव्यप्रजोनादिविषयेषु पूर्वाचार्याणां मतानि नाङ्गीक्रियते तदपि समासेनास्माभिरुपस्थापितम्

Keywords: काव्यकौमुदी, अभिराजयशोभूषणम्, काव्यप्रयोजनम्, काव्यलक्षणम्, काव्यभेदः।

उपोद्घातः

आधुनिककाव्यशास्त्रनभसि काव्यजगति च ये खलु क्रान्तदर्शिनः सुचारुकवयः स्वकाव्यमहिमभासा विविधशास्त्रज्ञानवैभवनैपुण्येन च राराज्यन्ते, तेषु मूर्धन्यभूतो वङ्गीयकविर्महामहोपाध्यायोपाधिना विभूषितश्च भारताचार्यो विद्वद्विद्यार्थिपरिषदि लब्धयशस्को हरिदाससिद्धान्तमहाभाग आसीत् अन्यतमः। तथा च बहिर्वङ्गे प्राप्तपद्मश्रीक आधुनिककालस्य

कालिदासो वाग्देवीकृपाधन्यस्त्रिवेणीकविः मिश्रोऽभिराजराजेन्द्रमहाभागो दिनमणिरिव संस्कृतसाहित्यसुरवर्त्मनि विशिष्टस्थानं बिभर्ति। सन्ति केचन रमणीयकाव्यविलेखने सिद्धहस्ता महाकवयश्चापरे केचन काव्यशास्त्रविनिर्माणे पारङ्गमाः। सरस्वत्याः द्वयोः वर्त्मनोः लब्धकीर्तयस्तु विद्वांसः सुदुर्लभा एव। अर्वाचीनकाले प्रतिभोद्भवे काव्यकर्मणि वा प्रज्ञासम्भवे काव्यशास्त्रकर्मणि हरिदासमहाभागेन अभिराजराजेन्द्रमिश्रेण च तुल्यं विद्वान् तु गजमुक्ता इव सुविरलः। एवं हरिदासमहाभागस्य काव्यशास्त्रग्रन्थस्तु *काव्यकौमुदी,* राजेन्द्रमिश्रमहोदयस्य काव्यशास्त्रीयग्रन्थः वा अलङ्कारशास्त्रं तु *अभिराजयशोभूषणम्।* एवम् आधुनिकसाहित्यतत्त्वनिरूपणप्रसङ्गे द्वयोः अलङ्कारशास्त्रयोः मध्ये क्वचित् मम्मटादीनां पूर्वाचार्याणां समर्थनं यथास्ति तथैव क्वचित् खण्डनमपि विहितम्। एवम् अर्वाचीनदृष्ट्या साहित्यतत्त्वनिरूपणे हरिदाससिद्धान्तवागीश-राजेन्द्रमिश्रयोः मतयोः एकं तुलनात्मकमध्ययनम् अधः समुपस्थाप्यते।

हरिदाससिद्धान्तवागीशस्य *काव्यकौमुदी*

येषां पण्डितमूर्धन्यानां सुविस्तृतमनीषया वङ्गसंस्कृतिः समद्धेश्वरमसीमानम् अधिरूढा, तेषु हरिदासमहोदयस्तु अन्यतमः। काव्यकोविदोऽयम् इदानीन्तनवङ्गदेशान्तर्गतस्य फरिदपुर-मण्डलस्य कोटालिपल्ल्या ऊनशियाग्रामे षड्सप्तत्युत्तराष्टादशशततमे ईशवीयाब्दे जनिं लेभे। अस्य पिता गङ्गाधरविद्यालङ्कारो, माता च विधुमुखीदेवी आस्ताम्। अयं विद्वान् मधुसूदनसरस्वत्याः मध्यमभ्रातुः यादवानन्दन्यायाचार्यस्य कुले अजायत। तेन बहवो ग्रन्था विरचिता यथा *महाभारतनैषधीयचरिताभिज्ञानशकुन्तलादीनां* टीकाः, *रुक्मिणीहरण*दिमहाकाव्यानि, *मेबारप्रतापादिनाटकानि* च विरचितानि आसन्। न केवलं काव्यमेव तेन निरमायि, अपि तु काव्यशास्त्रमपि तेन रचितमासीत्।

- ***काव्यकौमुदी***

एवञ्च हरिदाससिद्धान्तवागीशमहोदयेन विरचिता *काव्यकौमुदी* अलङ्कारशास्त्रेषु विशिष्टस्थानं बिभर्ति। काव्यानां कौमुदी इति षष्ठीतत्पुरुषसमासः वा काव्यानां कौमुदी इव इति उपमितकर्मधारयसमासः इति विग्रहवाक्यम्। ग्रन्थेऽस्मिन् कारिका-वृत्ति-उदाहरणभागाः विद्यन्ते। ग्रन्थोऽयं पञ्चदशकलाभिः विभक्तः। चन्द्रः खलु पञ्चदशकला अतिक्रम्य पूर्णतामेति। अर्थात् पूर्णिमामुपैति। तथैवायं ग्रन्थोऽपि पञ्चदशकलाविशिष्टोऽस्ति। अर्थात् अस्य ग्रन्थस्य विभागः कलापदेन क्रियते। एवं विभागे महान् कलेवरः अन्यत्रालङ्कारग्रन्थेषु प्रायो नैवावलोक्यते। अधः *काव्यकौमुद्या* विभागः, तत्र तत्र वर्णितविषयाणां समासेन आलोचनं प्रदर्श्यते। प्रथमकलायां काव्यस्य प्रयोजनकथनम् स्वरूपादिनिरूपणञ्च अस्ति। द्वितीयकलायां दृश्यकाव्यानां स्वरूपं निरूपितम्। तृतीयकलायां श्रव्यकाव्यनिरूपणम्। ध्वनिकाव्यानां स्वरूपनिर्णयस्तु चतुर्थीकलायाम्। पञ्चमीकलायां गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यानां निरूपणम् विहितम्। अभिधादिशक्तिस्वरूपविचारस्तु षष्ठीकलायामस्ति। रसादिनिरूपणं भवति सप्तमीकलायाम्। नायक-नायिकयोः निरूपणं यथाक्रमम् अष्टमीकलायाम्, नवमीकलायां च विद्यते। दोषाणां

निरूपणं दशमीकलायाम्। एकादशीकलायां गुणनिरूपणम्। रीतिनिरूपणं द्वादशीकलायाम्। त्रयोदशीकलायां शब्दालङ्कारनिरूपणम्। चित्राद्यलङ्काराणां निरूपणं चतुर्दशीकलायाम्। तथा अन्तिमकलायाम् अर्थालङ्कारनिरूपणम् विहितम् अस्ति हरिदाससिद्धान्तवागीशमहोदयेन।

अभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य *अभिराजयशोभूषणम्*

कविरसौ त्रिचत्वारिंशदधिकोनविंशशततमे ईशवीयाब्दे उत्तप्रदेशस्य जौनपुरजनपदे दुर्गाप्रसाद-अभिराजीदेव्योः सुपुत्ररूपेण जनिमलभत। शैशवे एव पितास्य दिवङ्गतः। मात्रा एव पालितस्य अस्य राजेन्द्रस्य मातृभक्तिस्तु सत्यमतुला। अस्य नाम वस्तुतो राजेन्द्रमिश्रः, किन्तु मातृभक्तिवशतो मातुर्नामतः पूर्वभागं स्वीकृत्य अभिराजराजेन्द्रमिश्रः साधितः।

आबाल्यादेव मेधावी अयं विविधविषये पारदर्शी आसीत्। पितामहेनानुप्राणितस्यास्य संस्कृतविषये प्रीतिरजायत। एवं चतुर्दशवयसि एव *विनयमञ्जरी कंग्रेसप्रगतिः* इति ग्रन्थद्वयं प्रणीतवान्। बाल्यशिक्षां समाप्य इलाहवादनगरं समागत उच्चशिक्षायै। एवं चतुष्षष्ठ्याधिकैकोनविंशशततमे ईशवीयाब्दे स्नातकोत्तरपरीक्षायां स्वर्णपदकादिकं प्राप्नोत्। एवम् अन्योक्तिविषये गवेषणाकार्यमकरोत्। ततः प्राच्यपाश्चात्त्ययोः विविधप्रदेशेष्वध्यापक-पदमलङ्कृत्यान्ते सम्पूर्णानन्दविश्वविद्यालये कुलपतिपदमभूषयत्। राजेन्द्रमिश्रमहाभागो दीर्घाध्ययनाध्यापनजीवने बहुविधकाव्यानि व्यरचयत्। प्रायेणानेन पञ्चशदधिकद्विशतं काव्यान्यलिख्यन्त। एवम् *कौमारग्रन्थस्य* च *इक्षुगन्धाग्रन्थस्य* कृते साहित्य-एकाडेमिपुरस्कारेण, *विद्योत्तमारूपकस्य* कृते कल्पवल्लीपुरस्कारेण, महाकाव्यानां कृते वाचस्पतिसम्मानेन, पद्मभूषणेन, राष्ट्रपतिपुरस्कारेण चासौ विद्वान् सुवक्ता मधुरगायको महाकविरभिराजो विभूषितः। अयं सौमित्रनन्दनपन्तमहाभागं काव्यगुरुरूपेण मन्यते स्म। काव्यस्य शाखाचतुष्टये-ऽप्ययमासीन्निष्णातः। काव्यशास्त्रस्य प्रसिद्धग्रन्थस्तावदस्य *अभिराजयशोभूषणम्* इति।

- ***अभिराजयशोभूषणम्***

आधुनिककाव्यशास्त्रेतिहासेषु *अभिराजयशोभूषणमेकं* राजेन्द्रमिश्रस्य भावयितृप्रतिभाया विशिष्टं निदर्शनम्। ग्रन्थस्यैवंविधनामकरणे किं कारणमिति चेदुच्यते यत् अभितो धरित्र्यां स्वर्गलोके च राजन्ते ये यशःकायाः कवयस्सहृदयाश्च तेऽभिराजाः। तेषां यश एव भूषणं यस्य तन्नूतनं काव्यशास्त्रम् *अभिराजयशोभूषणम्*[1] इति। *काव्यप्रकाश* इवायमपि ग्रन्थः कारिका-वृत्ति-उदाहरणभागेन विभक्तः। पूर्वाचार्याणां मतानि सश्रद्धमुद्धृत्य समुचितं स्वमतमपि यथास्थानं विवेच्य प्रदीयतेऽनेन। ग्रन्थेऽस्मिन् सप्तषष्ट्याधिकपञ्चशतं कारिकाः सन्ति, उदारणपद्यानि प्रायः स्वकीयानि एव, कानिचन समसामयिककाव्येभ्यः सङ्गृहीतानीति विशेषः, कालोपयोगिना सहजसरलमाध्यमेन काव्यतत्त्वानां विवेचनमस्मिन् ग्रन्थे दरीदृश्यते। ग्रन्थोऽयम् इलाहबादस्य वैजन्तप्रकाशनतः षडधिकद्विसहस्रशतशते ईशवीयाब्दे प्रकाशपदमवाप।

- ***अभिराजयशोभूषणस्यानुबन्धाः***

अभिनवशास्त्रस्यास्याधिकारी तु काव्यचिकीर्षुः नवीनकविः, काव्यशास्त्रजिज्ञासुर्वा। एवं

ग्रन्थस्य विषयवस्तु अधः समासेनोपस्थाप्यते। तत्र पञ्चोन्मेषा विलसन्ति यथा-

१. **काव्यपरिचयोन्मेषः** (काव्यस्य प्रशंसा-लक्षण-हेतु-प्रयोजन-विभाजनानि पर्यालोचितानि)
२. **शरीरतत्त्वोन्मेषः**(शब्दशक्ति-वृत्ति-रीति-गुण-अलङ्काराश्चालोचिताः)
३. **आत्मतत्त्वोन्मेषः**(काव्यस्य आत्मरूपेण प्रतीयमानार्थस्य स्थापना विहिता)
४. **निर्मितितत्त्वोन्मेषः**(गद्य-पद्य-मिश्रभेदात् पद्यबन्धाः वर्णिताः)
५. **प्रकीर्णतत्त्वोन्मेषः**(गीतकाव्य-गलज्जलिका-छन्दोमुक्तादिरचनानां सलक्षणमुदाहरणानि दर्शितानि)

एवं विषयेण सह अभिनवकाव्यशास्त्रस्यास्य सम्बन्धस्तु ज्ञाप्यज्ञापकभावसम्बन्धः। ननु बहुषु *काव्यप्रकाशा*दिकाव्यशास्त्रेषु सत्सु किमस्ति प्रयोजनमस्याभिनवस्य काव्यशास्त्रस्य *अभिराजयशोभूषणस्येति* चेदुत्तरति स्वयम् अभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागो यथा प्रथमं तावदिदं यत्प्रतिष्ठापिते खलु साम्प्रतिकलोकतन्त्रेऽपगते च राजतन्त्रे नृपैकमात्रकृतीनां विषये किं क्रियेत? द्वितीयञ्चापि कारणमिदं यत्संस्कृतेऽप्यधुनाऽन्यभारतीयभाषोपयुक्ता लोकप्रियाः काव्यप्रकारा निर्मीयन्ते नव्यैः कविभिः। तेषां कृते नोपलभ्यते कश्चित् काव्यशास्त्रावलम्बः। अतएव कथा-नाट्यादिसम्बद्धानां नूतनकाव्यप्रकाराणामपि नियमनिर्देशार्थं किञ्चिदभिनवकाव्यशास्त्रमपेक्षितमेव। एवं विद्वच्छिरोमणिः सन्नपि कालिदास इव विनयी महामहोपाध्यायो राजेन्द्रमिश्रः प्रयोजनान्तरमपि कथयति यथा—

'क्व सूर्या मम्मटाद्यास्ते क्व चाहं लघुदीपकः।
तुल्यं किन्तूभयोर्लक्ष्यं शासदासौधकाशनम्॥'[2] इति।

अतः सप्रयोजनमेवेदमभिनवकाव्यशास्त्रमिति शास्त्रस्यास्यानुबन्धचतुष्टयम्।

काव्यप्रयोजननिरूपणे हरिदास-राजेन्द्रमिश्रयोः मतसमीक्षणम्

काव्यस्य प्रयोजन[3]विषये विविधाचार्याणां भिन्नमतानि दृश्यन्ते। तत्र भट्टमम्मटेनोक्तम्—

'काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षयते।
सद्यःपरनिर्वृतये कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे'॥(*काव्यप्रकाशः१*/२) इति।

अर्थात् काव्याद् यशःप्राप्तिः, व्यवहारज्ञानम्, अमङ्गलनाशः, झटिति आनन्दलाभः, कान्तातुल्यः मधुरतया उपदेशलाभः एतानि षट् प्रयोजनानि सम्भवन्ति इति।

अपरञ्च *साहित्यदर्पणे* काव्यस्य प्रयोजनं कथ्यते यथा—

'चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि।
काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते॥' (*साहित्यदर्पणे*, १/२) इति।

अर्थात् काव्यात् अनायासेन विदुषां मन्दबुद्धीनाञ्च धर्म-अर्थ-काम-मोक्षलाभो भवतीति विश्वनाथस्याशयः।

मम्मटभट्ट-विश्वनाथादयः प्राचार्याः काव्यप्रयोजनविषये यश-अर्थ-व्यवहारज्ञान-अमङ्गलनाशादिकं चतुर्वर्गफलप्राप्त्यादिकञ्च वदन्ति। हरिदासमहोदयस्तथा न मन्यते।

चतुर्वर्गादिसिद्धिः काव्याद्वा दर्शनादिग्रन्थेभ्यो भवति न वेति प्रत्यक्षतया नैवावलोक्यते। स तु विचार्यविषयः। किन्तु काव्यात् आनन्दलाभस्तु सर्वजानुभवसिद्धः। तत्तु बालोऽपि जानाति। अतः काव्यप्रयोजनविषये सारमेव दर्शयति वागीशमहोदयो यथा—

'प्रयोजनमानन्दः काव्यस्य' (*काव्यकौमुदी*, १/१) इति।

अर्थात् काव्यस्य परमप्रयोजनं तु आनन्द एव। गौणरूपेण धर्मादिलाभ इति कथने न बाधा।

किन्तु परम्परानुपालनपरैः मिश्रभागैः काव्यप्रयोजनविषये मम्मटमतस्यासारतां प्रतिपाद्य स्वकीयमतमपि प्रस्तूयते यथा—

'न धनाय न पुण्याय व्यवहाराय नापि वा।
न च सद्यः सुखार्थाय काव्यं निर्मात्ययं कविः॥'[4] इति।

अत्र स्पष्टीभवति यत् राजेन्द्रमिश्रेण भट्टमम्मटकृतकाव्यप्रयोजनस्यासारतां प्रतिपाद्यते इति। वस्तुतः प्रयोजनं विनैव स्वभावत एव कवयः काव्यानि सृजन्ति, काव्यनिर्माणं विना प्रकृतकविः शान्तिमेव न प्राप्नोति। अतः काव्यं लिखति। तदुक्तमपि यथा—

'वस्तुतस्तस्य कर्मैतत् संस्कारोत्थं स्वभावजम्।
यदकृत्वा क्षणं यावन्नासौ शममधिगच्छति॥'[5]इति।

एवं यथा द्विरेफो गुञ्जनं विना तुष्णीं स्थातुमेव न शक्नोति तथा कविः काव्यं विना जीवितुं नार्हति। अतः काव्यं लिखति। काव्यं तु कवेः स्वभावजं जन्मजन्मान्तरस्य पुण्यसत्फलम्। लोके यदस्वाभाविकं कर्म तस्य प्रयोजनमन्विष्येत किन्तु यत्स्वाभाविकं कर्म अर्थात् निद्रा-क्षुधा-पिपासादयः इत्येतेषां प्रयोजनान्वेषणं तु काकदन्तगणना इव। कवेः स्वभावस्तु काव्यरचना, अतस्तत्र प्रयोजनचिन्तनं व्यर्थमेव। तथापि विद्वद्भिर्यदि तदीष्यते चेत् काव्यप्रयोजनं केवलं यशः एव स्वीक्रियताम्। तदुक्तं यथा—

'पश्यन्त्येव यदि प्राज्ञाः काव्यसृष्टौ प्रयोजनम्।
परत्रेह च निर्व्याजं यशस्तन्मेऽभिरोचते॥'[6]इति।

एवमभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य नये तु काव्यस्य परमं फलं केवलं यशः कीर्तिर्वा।

काव्यहेतुनिरूपणे हरिदास-राजेन्द्रमिश्रयोः मतवैशिष्ट्यम्

काव्यहेतुनिरूपणप्रसङ्गे हरिदासमहाभागस्तु पूर्वाचार्याणामेव मतमङ्गीकरोति।

परन्तु त्रिवेणीकवी राजेन्द्रमिश्रमहोदयस्तदीयेऽ*भिराजयशोभूषणे* काव्यप्रयोजनं समालोच्य काव्यहेतुं विवेचयति। तत्रापि पूर्वाचार्याणां मतानि सश्रद्धं संस्मृत्य स्वकीयं मतमपि प्रददाति। काव्यहेतुविषये प्रायः पक्षत्रयं श्रूयते। यथा दण्डि-रुद्रट-मम्मटादिभिः काव्यकारणत्वेन प्रतिभा-शास्त्रज्ञान-काव्याभ्यासाः अङ्गीक्रियन्ते। तत्र भट्टमम्मटाचार्येण कथितं यथा—

'शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्।
काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुभवे॥'[7] इति।

अन्यच्च भामह-राजशेखर-कुन्तक-महिमभट्ट-जगन्नाथ-जयदेवादिभिः काव्यकारणत्वेन केवलं प्रतिभा स्वीक्रियते। तत्र जयदेवो भणति यथा—

'प्रतिभैव श्रुताभ्याससहिता कवितां प्रति।
हेतुर्मृदम्बुसम्बद्धबीजोत्पत्तिर्लतामिव॥'[8]इति।

अपरञ्च वामनेन हेतुषट्कं गृह्यते। तत्रोक्तिस्तस्य यथा तत्र काव्यपरिचयो लक्ष्यत्वम्। काव्यबन्धोद्यमोऽभियोगः। काव्योपदेशगुरुशुश्रूषणं वृद्धसेवा। पदाधानोद्धरणमवेक्षणम्। कवित्वबीजं प्रतिभानम्। चित्तैकाग्र्यमवधानम्। तद्देशकालाभ्यामिति।

वस्तुतः काव्यं तु कस्यचित् कदाचित् प्रतिभात एव जायते। अर्थात् कवित्वबीजं तु प्रतिभानमेव। प्रतिभैव च कवीनां काव्यकारणकारणम्। वस्तुतः काव्यकारणहेतुः द्विविध इति ग्राह्यम्। लौकिकोऽलौकिकश्चेति। तत्रालौकिकहेतुर्दैवायत्तः। स हेतुरेव शक्ति-प्रज्ञा-प्रतिभा-प्रभृतिपदवाच्यः। आचार्यः आनन्दवर्धनः प्रतिभां दैवायत्तामेव मन्यते। द्वितीयो लौकिकहेतुः। स तु व्युत्पत्त्यभ्यासयुगलसमन्वितः प्रयत्नसाध्यः। एतौ द्वौ पुनः प्रतिभाया एव संस्कारकौ, न तु काव्यहेतू स्वतन्त्ररूपेणेति। अनयोरभावेऽपि लोकोत्तरचमत्कारकारि काव्यं प्रतिभामात्रबलेन समुद्भवितुं शक्यते। किन्तु प्रतिभां विना काव्यं न प्रसरेत्, प्रसृतं वोपहसनीयतां यायात्।

अतः काव्यहेतुविषये मिश्रमहाभागस्तु आनन्दवर्धनादेर्मार्गमेवानुसरति। अतस्तन्मते काव्यकारणं केवला प्रतिभा। वस्तुतः कविः काव्यं न लिखति, काव्यदेवी भारती एव कविना काव्यं लेखयति। कविस्तु यन्त्रस्वरूपको निमित्तमात्रम्। यन्त्रिणी तु वाग्देवी स्वयम्। तदुक्तमपि—

'नाहं करोमि कवितामिह शारदैव
सात्मानमञ्जयति मत्कवनच्छलेन।
गन्धं तनोति जलजं न निजप्रभावाद्
विस्फूर्जितं सकलमेव तदर्कलक्ष्याः॥'[9] इति।

काव्यलक्षणनिरूपणे हरिदास-राजेन्द्रमिश्रयोः मतसमीक्षणम्

काव्यस्वरूपविषये हरिदाससिद्धान्तवागीशः पूर्वाचार्याणां मतेषु असारतां दर्शयित्वा ततः स्वमतं प्रस्तौति प्रथमकलायां यथा—

'मनोहारिणौ शब्दार्थौ काव्यम्'[10]इति

अत्र शब्दपदेन क्रियापदमपि आक्षिप्यते इति मनोहारिशब्दार्थघटितं वाक्यमेव काव्यमिति काव्यलक्षणम्। मनोहारित्वञ्च रसमाधुर्येण अलङ्कारसौन्दर्येण भाववैचित्र्यादिना रसिकानां सहृदयाणां हृदयाह्लादकत्वमिति। एवं श्रोत्रियजरन्मीमांसकादीनाञ्च रसिकत्वाभावात् तदाह्लादकत्वाभावेऽपि न हानिः इति भावः। एवं वैचित्र्याभावात् मनोहारिशब्दार्थाभावाद्वा काव्यत्वं न सिध्यति।

राजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य मते काव्यलक्षणं विचार्यते इदानीम्। अस्ति काव्यलक्षणप्रसङ्गे काव्यशास्त्रकृतां वैमत्यम्। केचन शब्दार्थवादिनः, अपरे केचन शब्दवादिनः। आभामहान्मम्मटं

यावत् सर्वे आचार्याः शब्दार्थवादिनः। महामहिमपण्डितराजस्तु शब्दवादी। आधुनिक-काव्यशास्त्रकारोऽभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागस्तु काव्यलक्षणप्रसङ्गे मम्मटपन्थानमवलम्बते। तेन काव्यलक्षणमुक्तं यथा—

'काव्यं लोकोत्तराख्यानं रसगर्भं स्वभावजमम्।
परत्रेह च निर्व्याजं यशोऽवाप्तिप्रयोजनम्।।
शब्दार्थसङ्गमेनैव किञ्चिदाख्यातुमिष्यते।
ततश्चोभयसाहित्यं काव्यपर्यायगोचरम्।।'[11]इति।

अर्थात् स्वभावजं रसगर्भं लोकोत्तराख्यानं काव्यं भवतीति सरलार्थः। काव्यं स्वभावजं स्यात्, नाम प्रबलप्रयाससाध्यं न स्यात्, स्वाभाविकतया कवेरल्पप्रयासेनैव निष्पन्नं स्यात्काव्यम्, अर्थात् काव्यं तावद्विमृश्य विमृश्य ध्यायं ध्यायं शास्त्रमिव सायासं न लिख्यते। काव्यं रसगर्भं स्यात्, नाम काव्यं रसप्रधानम् अर्थात् सरसं स्यात्। काव्यं लोकोत्तराख्यानं स्यात्, अर्थात् लोकोत्तस्य आख्यानम् स्यात्, लोकोत्तरत्वं नाम चमत्कारत्वम्, तस्य आख्यानं नाम आख्यायते शब्दार्थसमष्ट्येत्याख्यानम्। अनेनाभामहान्मम्मटं यावच्छब्दार्थयोः काव्यत्वाङ्गीकरणस्याविच्छिन्नपरम्पराया अनुमोदनम्। अन्यच्च रमणीयार्थप्रतिपादनपरस्यापि शब्दस्याङ्गीकारे शब्दार्थौ एव काव्यमिति स्फुटं भवति। एवञ्च काव्यलक्षणप्रसङ्गे पुनरपि कथितम्—

'सगुणत्वमदोषत्वं निष्प्रयत्नाप्यलङ्कृतिः।
प्रज्ञा चापि नवोन्मेषा लोकोत्तरत्वकारणम्॥'[12] इति।

साम्प्रतं काव्यस्य लोकोत्तरत्वे कारणं विवृणोति ग्रन्थकारो यथा सगुणत्वं रसाभिव्यञ्जकानां माधुर्यादिगुणानां साहचर्यम्। अदोषत्वं पदवाक्यरसादिदोषाणां मुख्यार्थहतिपर्यवसितानामभावः। निष्प्रयत्ना प्रयत्नरहिता स्वाभाविकी वालङ्कृतिः। नवोन्मेषा नित्यस्फुरणा प्रज्ञा प्रतिभा। एतत्सर्वं सम्भूय काव्यलोकोत्तरत्वकारणम् इति।

काव्यप्रकाशकारस्य मम्मटभट्टस्य मतेन सार्धमभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य मतसाम्यं दृश्यते। मम्मटेन काव्यलक्षणप्रसङ्गे कथितं यत्— 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि' इति।

एवं न केवलं शब्दः काव्यपदवीमाप्नोति नो वा अर्थः। तर्हि किं काव्यमिति जिज्ञासायामुच्यते यत् स्वभावजं रसगर्भं लोकोत्तराख्यानमेव काव्यमिति। अत्र रसगर्भपदेन वाक्यं रसात्मकं काव्यमिति कविराजविश्वनाथमतस्यानुमोदनम्। लोकोत्तरपदेन पण्डितराजजगन्नाथमन्तव्यस्यानुमोदनम्। एवं काव्यलक्षणकथनात्परमुदाहरणपद्यमप्युद्धरति समसामयिककवेः बटुकनाथशास्त्रिणः काव्याद् यथा—

'चलद्रुचिरहंसका परमहंससंसेविता
जडप्रकृतिधारिणी सकलजाड्यविध्वंसिनी।
पतन्त्यथ विहायसः शुभमतीन् नयन्ती दिवं

स्वतन्त्रगुणगौरवा जयति जह्नुराजात्मजा॥'[13]इति।

काव्यभेदनिरूपणे हरिदास-राजेन्द्रमिश्रयोः मतसमीक्षणम्

काव्यभेदनिरूपणप्रसङ्गे हरिदाससिद्धान्तवागीशमहोदयः पूर्वाचार्याणां मतानि एव स्वीकरोति। तेन काव्यमादौ द्विधा विभक्तम् यथा दृश्यकाव्यम्, श्रव्यकाव्यञ्च। तयोश्च वर्णनम् द्वितीयकलायाम्, तृतीयकलायां ञ विहितम्। एवं चतुर्थीकलायां पञ्चमीकलायाम् तेन यथाक्रममं ध्वनिकाव्यस्य गुणीभूतध्वनिकाव्यस्य च वर्णनम् कृतम् अस्ति।

किन्तु राजेन्द्रमिश्रमहाभागस्तु प्रचीनकाव्यभेदपरम्परायां दोषं पश्यति। अतस्तेन नूतनः कश्चन पन्थाः अनुस्रियते। यथा इदानीं राजेन्द्रमिश्रमहाभागस्य मते काव्यभेदप्रकरणमालोच्यते। दृष्टमस्त्यस्माभिर्यदाचार्यैः काव्यं प्रायेणोत्तम-मध्यम-अधमभेदेन त्रिधा विभक्तम्। तत्र व्यङ्ग्यार्थप्रधानं काव्यं भवत्युत्तमकाव्यम्। गुणीभूतव्यङ्ग्यार्थप्रधानं काव्यं भवति मध्यमकाव्यम्। एवं स्फुटव्यङ्ग्यार्थरहितं काव्यं भवत्यधमकाव्यमिति। एवंविधभेदप्रपञ्चे मानदण्डस्तु व्यङ्ग्यार्थ एव। किन्त्वभिराजराजेन्द्रमहाभागैः काव्यभेदप्रपञ्चे किञ्चिद्भिन्नं चिन्तितमस्ति। तन्मतेन काव्यभेदे मानदण्डस्तु काव्यपाठक एव।

तन्मते काव्यं त्रिधा भवति यथा सहृयस्वाद्यम्, कोविदस्वाद्यम्(पण्डितास्वाद्यम्), लोकास्वाद्यमिति। उक्तञ्च तेन यथा—

'काव्यं सहृदयास्वाद्यं कोविदास्वाद्यमेव च।
लोकास्वाद्यमिति ख्यातं त्रिविधं रोचते मम॥'[14] इति।

ननु परम्परयागतं काव्यभेदं व्यतिरिच्य कथं नूतनं पन्थानमाश्रयति प्रकृतग्रन्थकारः? ग्रन्थकृदैवोक्तं यत् काव्यं खलु काव्यदेव्याः सरस्वत्याः आशीर्वादस्वरूपम्, अंशभूतञ्चेति। वाग्देव्याः आशीर्वादभूतस्य काव्यस्य कथं वा सम्भवत्यधमत्वं मध्यमत्वं वेति। एवमनर्थकल्पनेन काव्यवाङ्मयस्य तु नूनं गौरवहानिरेव भवति। एवं काव्यं सदपि व्यहरणं किमपि यदि मध्यमाध्यमसंज्ञं तर्हि पामरालपनमेव वरं न पुनः काव्यम्। काव्यीभवदेव वचः प्रसरणमुत्तमं जायते। तदुक्तं यथा—

'सृष्टिस्सारस्वती पूता प्रोच्यते यदि वाऽधमा।
मध्यमा चेति तन्मन्ये वाङ्मयं गौरवं हतम्॥'[15]इति।

एवमधस्त्रिविधकाव्यानां सोदाहरणं निरूपणं क्रियते—

- **सहृदयस्वाद्यकाव्यम्**

वस्तुतस्तु काव्यस्य त्रैविध्येऽस्मिन् क्रमवतां सहृदयकोविदलोकानां प्राधान्यमेव निर्णायकं तत्त्वम्। अत्रैतदपि चिन्त्यं यद् ये सहृदयास्ते न कोविदा इति न। वा ये कोविदास्ते न सहृदया इत्यपि न। वस्तुतः कोविदत्वे सत्यपि सहृदयत्वं यस्मिन् प्राधान्येन तिष्ठति स सहृदयः, तैः आस्वाद्यं काव्यं तूत्तमकोटिकं सहृदयस्वाद्यमित्युच्यते। तदुदाहरणं यथा वेङ्कटरामराघवस्य—

'वृन्ते यान्ति पिपीलिकाः कतिपया रोहावरोहश्रमं

कीटाः केचन मूढमेव च दले स्वापं समातन्वते।
केऽप्यन्ते शलभा विधूय वदनैस्ताम्यन्ति किञ्जलककान्
एकः केवलमेव सून! मधुपो लेढि त्वदीयं मधु॥'[16]इति।

अर्थात् अत्र गुणग्रहणशीलस्य विवेकिनः कस्यचित् महापुरुषस्य प्रस्तुतभूतस्य वर्णना कविना प्रस्तूयते व्यञ्जनामुखेन। अप्रस्तुतभूतो मधुकरो वाच्यमुखेनात्रोपस्थापितः। तेन प्रस्तुतभूतस्य महापुरुषस्य वर्णनायाः प्राधान्यम्, तच्च केवलसहृदहृदयसंवेद्यम्। एवञ्च पद्येऽस्मिन् राजतेऽन्योक्तिर्वा प्रतीयमानार्थः। अतोऽयं सहृदयस्वाद्यकाव्यमित्युच्यते।

- **कोविदास्वाद्यकाव्यम्**

एवं सहृदयत्वापेक्षया यस्मिन् कोविदत्वस्यैव प्राधान्यं दृश्यते ते कोविदाः, तैश्चास्वाद्यं काव्यं कोविदास्वाद्यम्। यथा राजेन्द्रमिश्राणामेव—

'धत्ते यो वारिधारां तमिह सविनयं मन्महे भोजमेघं
धत्ते यो वाऽरिधारां तमिह सविनयं मन्महे भोजभूपम्।
धत्तेऽयोवारिधारां तमिह सविनयं मन्महे भोजखङ्गम्
धत्ते यो वा रिधारां तमिह सविनयं मन्महे भोजदेशम्॥'[17] इति।

अत्र वारिधारां दधतो भोजमेघस्य, अरिधारां शत्रुसैन्यं विदलतो भोजभूपस्य, अयोवारिधारां दधतो भोजखङ्गस्य, रिधारां च दधतो भोजदेशस्य परिकल्पनया सभङ्गाभङ्गश्लेषमहिम्ना च जायत एव कश्चित्कोविदानन्दविषयः।

- **लोकास्वाद्यकाव्यम्**

एवं सहृदयत्वकोविदत्वपरिपाकवञ्चितैः सामान्यमनीषैः लोकैरास्वाद्यं काव्यं लोकास्वाद्यमिति कथ्यते। यथा—

'धम्मिल्लं स्वं घनवनगतं सस्मितं धुन्वती सा
स्कन्धे धृत्वा हरितहरितं शाद्वलानां दुकूलम्।
प्रातःकाले जलधिजपयश्चुल्लके स्वे प्रगृह्य
माताऽऽयाता तनयवदनक्षालनार्थं समीपम्॥'[18]इति।

पद्येऽस्मिन् सान्द्रकाननहरितदूर्वातलिच्छकमण्डितायाः सागरजलपरीतायाः शार्मण्यधरित्र्या लोकोत्तरवर्णनं समेषामेव सामाजिकानां प्रतिभाऽप्रतिभाजुषां पाण्डित्याऽपाण्डित्यसमुल्लसितानां हृदयं प्रसह्य बध्नातीति लोकास्वाद्यमिदं काव्यमिति राजेन्द्रमिश्रः।

एवं सोदाहरणम् अभिराजराजेन्द्रमिश्रमहाभागैः काव्यभेदान् प्रदर्शयति। अनेनैव क्रमेण परिचयोन्मेषस्य समाप्तिर्जायते।

शोधकार्यस्यास्य प्रयोजनम्

शोधकार्यस्यास्य प्रधानं प्रयोजनम् तावत् सम्प्रदायरक्षणम्। ननु हरिदाससिद्धान्तवागीशस्य

काव्यकौमुदीग्रन्थस्य आधुनिकसाहित्यशास्त्रे वङ्गप्रदेशे यद्यपि प्रसिद्धा अस्ति, तथापि बहिर्वङ्गे तथा प्रसारो नास्ति। तथैव *अभिराजयशोभूषणस्य* प्रसारः वङ्गदेशे तथा नास्ति। अनेन शोधकार्येण *काव्यकौमुदी-अभिराजयशोभूषणयोः* तुलनात्मकाध्ययनेन ग्रन्थद्वयस्योभयभागे प्रचारः प्रसारश्च स्यादिति आशासे। तेन आधुनकिसंस्कृतकवीनां काव्यनिर्माणे कश्चन मानदण्डः प्रतिष्ठितो भविष्यति।

वस्तुतः मम्मटादीनाम् आचार्याणां *काव्यप्रकाशादिग्रन्थाः* बहुप्राचीनकाले एव रचिताः। तदा समाजे आसीत् राजतन्त्रः। अधुना तु लोकतन्त्रः। साहित्यं वा काव्यं खलु समाजस्य दर्पणः इव। समाजे यद्भवति, तत्प्रतिफलति काव्येषु अपि। राजतन्त्रकालीनाः काव्यिकनियमाः लोकतन्त्रेऽपि यदि समानरूपेण अनुस्रियन्ते तर्हि काव्यस्य प्रयोजनादिविषये मतपार्थक्यं स्यादिति। यथा काव्याद् अर्थलाभे धावकादीनां वर्णना प्राप्यते। किन्तु आधुना तु राजा एव नास्ति। तर्हि राज्ञः धनलाभः कथं स्यादिति तु चिन्त्यम्। एवं यथा सामाजिकव्यवस्था परिवर्तते तथैव काव्यिकनियमाः अपि परिवर्तनीयाः। अतः आधुनिककाव्यशास्त्राणि अपि आलोचनीयानि। अतः आधुनिककाव्यशास्त्रेषु शोधकार्यं तेषां प्रचारः प्रसारः च कर्तव्यः। एवं हि सत्सु *काव्यप्रकाश-साहित्यदर्पणादिषु* काव्यशास्त्रेषु नूनतकाव्यशास्त्रस्य प्रयोजनविषये उक्तं यत्— प्रथमं तावदिदं यत्प्रतिष्ठापिते खलु साम्प्रतिकलोकतन्त्रेऽपगते च राजतन्त्रे नृपैकमात्रकृतीनां विषये किं क्रियेत? द्वितीयश्चापि कारणमिदं यत्संस्कृतेऽप्यधुनाऽन्यभारतीयभाषोपयुक्ता लोकप्रियाः काव्यप्रकारा निर्मीयन्ते नव्यैः कविभिः। तेषां कृते नोपलभ्यते कश्चित् काव्यशास्त्रावलम्बः। अतएव कथा-नाट्यादिसम्बद्धानां नूतनकाव्यप्रकाराणामपि नियमनिर्देशार्थं किञ्चिदभिनवकाव्यशास्त्रमपेक्षितमेव। तस्मात् एवं नूतनकाव्यशास्त्रविषये शोधकार्यमपि करणीयम्।

एवं शोधगङ्गादिषु अन्विष्टं मया। तत्र हरिदाससिद्धान्तवागीकृतस्य *काव्यकौमुदीग्रन्थस्य* अभिराजराजेन्द्रमिश्रकृतेन *अभिराजयशोभूषणग्रन्थेन* सह तुलनात्मकम् शोधकार्यम् अधुनापि न जातमिति। अतः विषयोऽयं मया चितः इति शिवम्।

Endnotes

1. *अभिराजयशोभूषणम्,* परिचयोन्मेषः, पृष्ठा-१२।
2. प्रागेव,नान्दीमुखे,पृष्ठा-८।
3. *प्रयोजनम् अनुदिश्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते इति नयेन लोकस्य सर्वाणि अपि कर्माणि सप्रयोजनानि भवन्ति।*
4. *अभिराजयशोभूषणम्,* प्रथमोन्मेषः, पृष्ठा-२८।
5. तत्रैव।
6. तत्रैव।
7. *काव्यप्रकाशः,* प्रथमोल्लासः, पृष्ठा-११।
8. *चन्द्रालोकः,* प्रथममयूखः, षष्ठं पद्यम्।

9. *अभिराजयशोभूषणम्,* प्रथमोन्मेषः, पृष्ठा-३७।
10. *काव्यकौमुदी,* प्रथमाकला,पृष्ठा-३
11. प्रागेव, पृष्ठा- ३८।
12. तत्रैव।
13. तत्रैव, पृष्ठा-४२।
14. तत्रैव, पृष्ठा- ५०।
15. तत्रैव, पृष्ठा- ५१।
16. तत्रैव, पृष्ठा- ५२।
17. तत्रैव, पृष्ठा- ५४।
18. तत्रैव, पृष्ठा- ५७।

Bibliography

- आचार्यमम्मटभट्टः. *काव्यप्रकाशः.* सम्पा. आचार्यरामानन्दः, संस्कृतपुस्तकभाण्डार, प्रथमप्रकाशः वैशाखः १३८४ वङ्गाब्दे.
- आचार्यविश्वनाथः. *साहित्यदर्पणः.* सम्पा. कृष्णमोहनशास्त्री, चौखम्बा संस्कृतसंस्थान, संस्करण २०१२.
- आचार्यानन्दवर्धनः. *ध्वन्यालोकः.* सम्पा. सत्यनारायणचक्रवर्ती, संस्कृतपुस्तकभाण्डार, पुनर्मुद्रण आगस्ट २०२१.
- कविराजराजशेखरः. *काव्यमीमांसा.* सम्पा. नगेन्द्रनाथचक्रवर्ती, शान्तिनिकेतन, विश्वभारती, १९६०.
- गोविन्दठक्कुरः. *काव्यप्रदीपः.* चोखम्बा, पुनर्मुद्रण १९८२.
- दाधीचः, डॉ. रामकुमारः. *अलङ्कारशास्त्रेतिहासः.* हंसा प्रकाशन, संस्करण २०१९.
- पण्डितराजजगन्नाथः. *रसगङ्गाधरः.* विद्युत्-वरणघोषः, पश्चिमवङ्गराज्यपुस्तकपर्षत्, २०१९.
- पीयूषवर्षश्रीजयदेवः. *चन्द्रालोकः.* चौखम्बा संस्कृतसीरीज आफिस, १९६०.
- भट्टमम्मटः. *काव्यप्रकाशः.* भट्टवामनाचार्यः, परिमलपब्लिकेशन्स,२०२२.
- भट्टाचार्य, विष्णुपद. *साहित्यमीमांसा.* विश्वभारती ग्रन्थनविभाग, १३८२.
- महाकविभट्टिः. *भट्टिकाव्यम्.* वासुदेवशर्मा, निर्णयसागरा, १९३४.
- मिश्रः, अभिराजराजेन्द्रः. *अभिराजयशोभूषणम्.* वैजन्तप्रकाशनम्, २००६.
- मुखोपाध्यायः, अञ्जलिका. *नाट्यशास्त्रम्.* संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, १०१८.
- वन्द्योपाध्याय, श्रीसत्यरञ्जन. *संस्कृत अलङ्कार साहित्ये समालोचनार धारा.* संस्कृत बुक डिपो, २०१३.
- शर्मा, श्रीरामजीलाल. *काव्यप्रकाशरहस्यम्.* चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, संस्करण २०२१.
- सेनः, शुभ्रजित. *भारतवर्षे आधुनिकसंस्कृतसाहित्यम् विहङ्गमदृष्ट्या परिशीलनम्.* सस्कृतपुस्तकभाण्डारः,२०१९.
- हरिदाससिद्धान्तवागीशः. *काव्यकौमुदी.* संस्कृतसाहित्यपरिषद्, प्रकाशकालः १३६५ तमे वङ्गाब्दे.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

न्यायवेदवदनमतपदलक्षणविमृष्टिः
Nyāyavedavadanamatapadalakṣaṇavimṛṣṭiḥ

Soumen Chakraborty
Assistant Professor
Nayagram Pandit Raghunath Murmu Govt. College
Nayagram, West Bengal, India
Email: soumensans17@gmail.com

Abstract: शब्दावलम्बी जगद्व्यवहारः। वस्तु वीक्ष्यानुभूय वा शब्दव्याहृतिः विपश्चिदविपश्चदोः। श्रोतापि संगृह्य शब्दं प्रवर्तते निवर्तते वा। प्रवर्तननिवर्तनात्मकव्यवहारो वाक्यमध्यगः। वाक्यं वारेण पदानाम्। अतो वाक्यावयवस्य पदस्य विमृष्टिविषयता न हीयते। परन्तु तल्लक्षणनिरूपणे विवदन्ते नैयायिकाः वैयाकरणाश्च। सा विमतिरेव संशयजनिका। तां संशीतिं शातयितुमेव 'न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि? संशयितेऽर्थे'[1] इत्यभियुक्तोक्तिमनुस्मरत् यत्नसमवेतो मदात्मा।

Keywords: पदम्, शक्तिः, लक्षणा, सुबन्तम्, तिङन्तम्।

मनुजानां वक्तव्यं श्रोतव्यं च शब्दाधीनमिति प्रायोवादः। शब्दव्यतिरेकेण प्रतिदिवि व्यवहारसम्पादनेऽपारगा वयम्। व्यवहारराहित्यात् जगदिदं तमोलिप्तं प्राणशून्यमिवाभाति। तत्र शब्दः प्रकाशं जनयति। अतः ज्योतिस्सम्मितं शब्दं प्रशंसन्ती कविगवी –

'इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते॥'[2] इति।

अतो हिताहितप्राप्तिपरिहारार्थं नः शब्दसमूहात्मकं वाक्यम्।। वाक्यं च पदसन्दोहैः – 'पदसमूहो वाक्यमर्थपरिसमाप्तौ'[3] इति। अत्र घटितस्य ज्ञानं घटकज्ञानसापेक्षमिति न्यायेन वक्तुमलं पदपदार्थप्रतिपत्तिपूर्विका वाक्यवाक्यार्थप्रतिपत्तिः। अपि चास्ति शास्त्रनिर्देशः – 'अपदं न प्रयुञ्जीत' इति। यन्न पदं न तत्प्रयोज्यम्। ननु किं तावत् पदलक्षणम्? नैयायिकाः वैयाकरणाश्चात्र विप्रतिपद्यन्ते। तां विप्रतिपत्तिजविचिकित्सावारणाय प्रबन्धोऽयं बन्धितः।

पद्यते गम्यते अर्थः अनेन इति विग्रहे पद्धातोः 'नन्दिग्रहिपचादिभ्यो ल्युणिन्यचः'[4] इति पाणिनीयशासनेन अचि पदमिति शब्दो निष्पद्यते। महर्षिणा पाणिनिना अष्टाध्याय्यां पदसंज्ञाविधायकानि चत्वारि सूत्राणि सूत्रितानि। तानि च भवन्ति – 'सुप्तिङन्तं पदम्'[5], 'नः क्ये'[6], 'सिति च'[7], 'स्वादिष्वसर्वनामस्थाने'[8] चेति।

सुप्तिङन्तं पदम् – सूत्रमिदं पदद्वयात्मकम्। तत्र सुप् च तिङ् चेति विग्रहे इतरेतरद्वन्द्वसमासे सुप्तिङौ। सुप्तिङौ अन्ते यस्य (समुदायस्य) इति विग्रहे अनेकमन्यपदार्थे इत्यनेन बहुव्रीहिः। तेन सुप्तिङन्तमिति। 'द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसम्बध्यते' इति न्यायेन अन्तपदस्य सुपा तिङा च सम्बन्धो भवति। तेन सुबन्तं तिङन्तं चेति लभ्यते। अत्र पदमिति संज्ञा, सुप्तिङन्तमिति संज्ञि। तेन सुबन्तं तिङन्तं च पदसंज्ञं स्यादिति सूत्रार्थो लभ्यते। सूत्रे सुप् तिङ् चेति प्रत्याहारौ। 'सुप्' इत्यनेन स्वादिसुबन्ताः एकविंशतिः प्रत्ययाः (सु, औ, जस्, अम्, औट्, शस्, टा, भ्याम्, भिस्, ङे, भ्याम्, भ्यस्, ङसि, भ्याम्, भ्यस्, ङस्, ओस्, आम्, ङि, ओस्, सुप् चेति) गृह्यन्ते। 'तिङ्' इति तिबादीनामष्टादशप्रत्ययानां (तिपि, तस्, झि, सिप्, थस्, थ, मिप्, वस्, मस्, त, आताम्, झ, थास्, आथाम्, ध्वम्, इट्, वहि, महिङ् चेति) संज्ञा। सूत्रे सुबित्यनेन कथं प्रत्याहारस्यैव ग्रहणं न तु सुप् इति सप्तमीबहुवचनस्येति शङ्का समुदेति। अत्र समाधिस्तावत् 'न ङिसम्बुध्योः' इति प्रतिषेधात् सुप् इति प्रत्याहारस्य ग्रहणं, न प्रत्ययस्य। यदि सप्तमीबहुवचनस्य सुपो ग्रहणं स्यात्तर्हि ङ्यन्तस्य सम्बुध्यन्तस्य च पदत्वाभावाल्लोपस्य प्राप्तिरेव न स्यात्। तेन प्रतिषेधोऽनर्थको भवेत्।

नः क्ये – पदद्वयात्मकेऽस्मिन् सूत्रे नः इति प्रथमैकवचनान्तं पदम्। अत्राकार उच्चारणार्थकः। क्ये इति सप्तम्यन्तं पदम्। पूर्वसूत्रात् सुबिति पदमिति चानुवर्तेते। सुबित्यनेन सुबन्तस्य ग्रहणम्। प्रत्ययग्रहणे प्रत्ययान्तग्रहणमिति परिभाषया न इत्यत्र तदन्तविधिना नान्तमिति लभ्यते। नान्तमिति सुबन्तस्य विशेषणम्। एवञ्च सूत्रार्थः समायाति – क्ये परतः नान्तं सुबन्तं पदसंज्ञं भवतीति। सूत्रे क्ये इति पदेन क्यच्, क्यङ् चेति प्रत्यययोः ग्रहणम्। क्यषस्तु क्यपदेन ग्रहणं न लोहितडाज्भ्यः क्यष्वचनमिति वार्तिकोक्तेः हलन्तात्क्यषोऽभावात्। एवं सूत्रार्थः सिद्धान्तकौमुद्यां प्रोक्तः 'क्यचि क्यङि च नान्तमेव पदं स्यात्, नान्यत्' इति। क्यचि उदाहरणं राजीयति आत्मनो राजानमिच्छति इति विग्रहे। क्यङि राजायते इति।

सिति च – सूत्रेऽस्मिन् पदद्वयं विलसति। तत्र सिति इति सप्तम्येकवचनान्तं पदम्। चेति अव्ययम्। स् सकारः इत् यस्य सः सित् इति बहुव्रीहिः। सुप्तिङन्तं पदमिति सूत्रात् पदमित्यनुवर्तते। तेन सूत्रार्थो भवति – सिति प्रत्यये परतः पूर्वं पदसंज्ञा स्यादिति। अहंयुः, शुभंयुः चेत्यादिकमस्योदाहरणम्। 'पुरस्तादपवादा अनन्तरान् विधीन् बाधन्ते नोत्तरान्'[9] इति परिभाषया एतत्सूत्रविहिता पदसंज्ञा भसंज्ञाबाधिका। एवमस्य सूत्रस्य मुख्यं प्रयोजनं भसंज्ञाबाधनम्।

स्वादिष्वसर्वनामस्थाने – सूत्रमिदं पदद्वयात्मकम्। तत्र स्वादिष्विति सप्तमीबहुवचनान्तं पदम्। असर्वनामस्थाने इति सप्तम्येकवचनान्तं पदम्। अत्र बहुत्वे विवक्षितेऽपि एकवचनमार्षम्। सूत्रार्थः कौमुद्यां – कप्प्रत्ययावधिषु स्वादिष्वसर्वनामस्थानेषु पूर्वं पदं स्यादिति। राजभिः राजभ्याम् इत्यादिकमत्रोदाहरणम्।

एतेषु 'अपदं न प्रयुञ्जीत' इति निषेधशास्त्रसम्बद्धं हि 'सुप्तिङन्तं पदम्' इति सूत्रम्। शासनमिदं सुबन्तस्य तिङन्तस्य च पदसंज्ञां विधत्ते। सुबन्तं नाम सु औ जस् इत्यादीनि यथायोग्यम् एकविंशतिसंख्यकानि प्रत्ययानि अन्ते सन्ति यस्य तत्समुदायः। यथा – रामेण। राम इति प्रातिपदिकात् टाप्रत्यययोगात् पदमिदं निष्पद्यते। इदं च सुबन्तम्। तथा तिप् तस् झि इत्यादीनि अष्टादशसंख्यकानि तिङ्प्रत्ययानि यथायोग्यम् अन्ते सन्ति यस्य तत्समुदायस्य तिङन्तम् इति संज्ञा। यथा – गच्छति। गमनार्थकगम्धातोः झिप्रत्यये रूपमिदं जायते। वैयाकरणाः इमं सुबन्तं तिङन्तं च पदसंज्ञया अभिदधते।

नैयायिकाः पदसंज्ञायां वैयाकरणेभ्यो भिन्नतां प्रकटन्ति। तैः पदलक्षणं लक्षितं – 'शक्तं पदम्'[10] इति। शक्तं नाम शक्तिविशिष्टम्। शक्तिश्च ईश्वरेच्छा इच्छामात्रं वा इति न्यायसमयः। पदपदार्थयोर्मध्ये इयमिच्छारूपा शक्तिस्तिष्ठति। पदे चेयं शक्तिर्निरूपकतासम्बन्धेन पदार्थे च विषयतासम्बन्धेन वर्तते। अतः नैयायिकैः प्रकृतिप्रत्ययादीनामपि पदत्वमुरीकृतम्। अत्रेदं स्मर्तव्यं केवलस्य शक्तिविशिष्टस्य पदत्वे उल्लिखितेऽपि शक्तिपदेन लक्षणायाः अपि ग्रहणं कार्यम्, अन्यथा लक्षणया अर्थस्योपस्थितौ लाक्षणिकशब्दे न पदसंज्ञा प्रसज्येत। अतः शक्तमिति पदमुपलक्षणम्। तेन शक्तिरिति शक्तिलक्षणयोर्बोधं जनयेत्। उक्तञ्च आचार्येण विश्वनाथन्यायपञ्चाननेन – वृत्तिमत्त्वं पदत्वमिति[11]। वृत्तिर्नाम शक्तिः लक्षणा च।

इत्थं पर्यालोचनया नैयायिकवैयाकरणमतयोर्भेदस्तु ज्ञायते यत्, धातुप्रकृतिकतिङन्तानां प्रातिपदिकप्रकृतिकसुबन्तानां पदत्वमुररीकुर्वन्ति शाब्दिकाः। परन्तु प्रकृतिप्रत्ययादीनपि पदं वदन्ति तार्किकाः, तेषामपि शक्तिविशिष्टत्वात्। किञ्च, शास्त्रे प्रकृतिप्रत्ययादीनाम् अर्थाः अपि निरूपिताः। इत्थं प्रातिपदिकं, धातुं, प्रत्ययञ्च पदं वदन्ति नैयायिकाः।

ननु प्रबन्धप्रारम्भे या अभियुक्तोक्तिरुल्लिखिता 'अपदं न प्रयुञ्जीत' इति, तामनुसृत्य प्रकृतिप्रत्ययौ पृथक्तया शक्यप्रयोगौ वाक्ये नैयायिकैः, तयोरपि शक्तिमत्त्वेन शास्त्रे निरूपितत्वात्। अत्रोच्यते, वाक्ये केवलस्य प्रत्ययस्य केवलायाः प्रकृतेर्वा प्रयोगोऽकर्तव्यः, शिष्टप्रयोगरूपेण अविवेचितत्वात्[12]। सर्वत्रैव सुबन्तस्य तिङन्तस्य च प्रयोगो दरीदृश्यते। अतः सुबन्तस्य तिङन्तस्य च पदस्य वाक्ये प्रयोगार्हता।

वस्तुतस्तु न्यायसिद्धान्तमुक्तावल्यादिग्रन्थे या पदसंज्ञा निर्दिष्टा सा न्यायसूत्रे तत्त्वचिन्तामणौ वा नोपलभ्यते। अपि तु वैयाकरणसिद्धान्तानुरूपैव संज्ञा न्यायसूत्रे प्राप्यते – 'ते विभक्त्यन्ताः पदम्'[13] इति। विभक्तियुक्ताः वर्णाः एव पदाभिधेयत्वमधिरोहन्ति। जयन्तभट्टेनापि विभक्त्यन्तस्य पदत्वमुल्लेखि – 'पदं न विभक्त्यन्तो वर्णसमुदायो न प्रातिपदिकमात्रम्'[14] इति। किञ्च, शक्तं पदमिति लक्षणे स्वीकृते राजपुरुषः, वीणापाणिः इत्यादीनि वाक्यानि भवेयुः, न तु पदानि। परन्तु व्यवहारे तेषामपि पदत्वस्वीकारात् वैपरीत्यं विलक्ष्यते। अपि च, तल्लक्षणानुसारं पाचकपङ्कजप्रभृतिशब्दाः शक्तैः प्रकृतिप्रत्ययादिभिः निष्पन्नाः वाक्यरूपोपपन्नत्वात् अशक्ताः भवन्ति, नैयायिकैः वाक्ये शक्त्यस्वीकारात्[15]। परन्तु पाचकादिशब्दान् ते पदत्वेन उल्लिखन्ति। अतो दृश्यते व्यत्ययः। वाक्ये

प्रयोगयोग्यतां परिलक्ष्यैव विश्वनाथकविराजेन प्रदत्तं पदलक्षणं – 'वर्णाः पदं प्रयोगार्हानन्वितैकार्थबोधकाः'[16] इति। अतः प्रयोगयोग्याः अनन्विताः एकार्थबोधकवर्णाः पदम्।

अत्रोदेति शङ्का, किं पूर्वोक्ता नव्यनैयायिकस्वीकृता पदसंज्ञा ग्राह्या उत हानीया? अत्र समाधारूपेणेदमेव वाच्यं – शास्त्रे भूप्रभृतिप्रकृतीनामर्थाः निरूपिताः। तानि अपि पदानि। परन्तु वाक्ये साक्षात्तेषां प्रयोगयोग्यता न विद्यते। तानि शाब्दबोधादिशास्त्रव्यवहारसमाधये उपयोगीनि, शाब्दबोधे 'पदार्थः पदार्थेनान्वेति' इत्यादिनियमाङ्गीकारात्। यर्हि प्रकृतिप्रत्ययादीनां शक्तत्वं नाङ्गीक्रियते तर्हि अर्थमप्रकाशयन्ति तानि पदार्थानाम् अन्वयसिद्धौ विघटकानि भवेयुः। अन्वयासिद्धौ न शाब्दमतिः। वस्तुतस्तु शुद्धं सुवर्णं यथा क्षणभङ्गुरत्वात् वनिताकायकमनीयतासिद्धौ अलङ्काररूपतां न परिदधति तथैव पर्याप्तार्थबोधनाक्षमत्वात् केवला शक्ता प्रकृतिः केवलः शक्तः प्रत्ययो वा वाक्ये अप्रयोज्यः। अतो नैयायिकाभिमतं शक्तपदलक्षणं शास्त्रीयकार्यसम्पादने सहायकं सदपि लौकिकव्यवहारदृष्ट्या न ग्राह्यम् इति शिवम्।

Endnotes

1. न्यायसूत्रभाष्यम्, पृष्ठम् - ३५
2. काव्यादर्शः, पृष्ठम् - १४
3. अर्थशास्त्रम्, पृष्ठम् - २९४
4. अष्टाध्यायी – ३.१.१३४
5. तदेव – १.४.१४
6. तदेव – १.४.१५
7. तदेव – १.४.१६
8. तदेव – १.४.१७
9. परिभाषेन्दुशेखरः, परिभाषासंख्या - ६०
10. तर्कसंग्रहः, पृष्ठम् - ४४०
11. न्यायसूत्रवृत्तिः, पृष्ठम् - ६५९
12. न केवला प्रकृतिः न केवलः प्रत्ययः प्रयोक्तव्यः – सरूपाणामेकशेष एकविभक्तौ इति सूत्रभाष्ये। पृष्ठम् - १२०
13. न्यायसूत्रम् - २.२.५८, पृष्ठम् - ६५४
14. न्यायमञ्जरी, पृष्ठम् - ५३
15. भाषापरिच्छेदः, पृष्ठम् - ४५२
16. साहित्यदर्पणः, पृष्ठम् - ३०

Bibliography

- अन्नंभट्टः। *तर्कसंग्रहः* (दीपिकासहितः)। सम्पादकः नारायणचन्द्रगोस्वामी। कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, १४२३ (पुनर्मुद्रणम्)
- कौटिल्यः। कौटिलीयमर्थशास्त्रम् (प्रथमखण्डम्)। सम्पादकः मानवेन्दुबन्द्योपाध्यायः। कलिकाता : संस्कृत पुस्तक भाण्डार, २०१४ (षष्ठसंस्करणम्)

- गौतमः। *न्यायदर्शनम्* (भाष्यवार्तिकतात्पर्यटीकावृत्तिसहितम्)। सम्पादकौ तारानाथन्यायतर्कतीर्थः अमरेन्द्रमोहनतर्कतीर्थश्च। दिल्ली : मुन्सिराम मनोहरलाल पाब्लिसार्स प्राइवेट् लिमिटेड्, १९८५ (द्वितीयसंस्करणम्) (१९३६-१९४४, प्रथमप्रकाशः)
- जयन्तभट्टः। *न्यायमञ्जरी* (द्वितीयो भागः) (हिन्द्यनुवादकः आनन्दझा)। सम्पादकः किशोरनाथझाः। दरभङ्गा : कामेश्वरसिंहदरभङ्गासंस्कृतविश्वविद्यालयः, २००२।
- दण्डी। *काव्यादर्शः* (मालिन्यप्रोञ्छनीसहितः)। सम्पादिका चिन्मयीचट्टोपाध्याया। कलिकाता : पश्चिमबङ्ग राज्य पुस्तक पर्षत्, १९९५।
- पतञ्जलिः। *व्याकरणमहाभाष्यम्* (प्रदीप-उद्योतटीकाभ्यां सनाथितम्) (द्वितीयो भागः)। सम्पादकः वेदव्रतसिद्धान्तशिरोमणिः। हरियाणा : हरयाणा साहित्य संस्थानम्, १९६३।
- पाणिनिः। *अष्टाध्यायी* । सम्पादकः गोपालदत्तपाण्डेयः। वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०११।
- भट्टोजिदीक्षितः। *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी*। सम्पादकौ गिरिधरशर्मा परमेश्वरानन्दशर्मा च। दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास, २०१४ (द्वादशं पुनर्मुद्रणम्) (१९६१, प्रथमसंस्करणम्)।
- विश्वनाथकविराजः। *साहित्यदर्पणः*। सम्पादकः कृष्णमोहनशास्त्री। वाराणसी : चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २०६८ (विक्रमाब्दः) (पुनर्मुद्रणम्)।
- विश्वनाथन्यायपञ्चाननः। *भाषापरिच्छेदः* (न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीसहितः)। सम्पादकः पञ्चाननभट्टाचार्यः। मेदिनीपुरम् : श्रीनाथभवन, १३७७ (बङ्गाब्दः)।

———

सांख्ययोगन्यायवैशेषिकदर्शनदिशा सुखस्य तुलनात्मकम् अध्ययनम्

Sāṃkhyayoganyāyavaiśeṣikadarśanadiśā sukhasya tulanātmakam adhyayanam

Purna Chandra Mondal
Research Scholar
Visva Bharati University
Santiniketan, West Bengal, India
Email: purnachandra553@gmai.com

Abstract: भारतीयषड्विधास्तिकदर्शनेषु सांख्यदर्शनं योगदर्शनञ्च अतिप्राचीने अन्यतमे च दर्शने। सांख्ययोगदर्शनयोः मौलिकतत्त्वे पुरुषः प्रकृतिश्च। सांख्ययोगदर्शनानुसारं सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः। त्रिविधगुणेषु सत्त्वगुणः प्रीत्यात्मकः अर्थात् सुखस्वरूपं, रजोगुणः अप्रीत्यात्मकः अर्थात् दुःखस्वरूपं, तमोगुणः विषादात्मकः अर्थात् मोहस्वरूपम्। अत एव सुखं जडप्रकृतेः वैशिष्ट्यम्। यस्मात् त्रिगुणात्मकप्रकृतिः सुखदुःखमोहात्मिका। अपरपार्श्वे न्यायवैशेषिकदर्शनप्रकरणग्रन्थेषु रूपरसादिचतुर्विंशतिगुणेषु अन्यतमगुणः सुखम्। आचार्यः अन्नंभट्टः तस्य तर्कसंग्रहग्रन्थे सुखस्वरूपम् उक्तवान् यत् सर्वेषामनुकूलतया वेदनीयं सुखम् इति। अर्थात् सकलप्राणीनां यत् स्वाभाविकाभिलाषस्य विषयरूपेण ज्ञायते तत् सुखम्। सुखमिदं आत्मनः विशेषगुणः— बुद्ध्यादयोऽष्टावात्ममात्रविशेषगुणाः। एवञ्च तर्कभाषानामकग्रन्थे सुखप्रसङ्गे उक्तं— प्रीतिः सुखम्। तच्च सर्वात्मनामनुकूलवेदनीयम्।

उपर्युक्तालोचनातः वक्तुं शक्यते सांख्ययोगानुसारेण सुखं त्रिगुणात्मकप्रकृत्या सह सम्बन्धयुक्तम्। सुखादयः जडप्रकृतेः विषयाः यत् सृष्टेः अनन्तरं प्रकृतिः पुरुषाय भोगरूपेण प्रददाति किञ्च पुरुषः सुखादिविषयाणां भोक्ता भवति। प्रकृतपक्षे सुखादिविषयाः पुरुषस्य न भवन्ति, प्रकृतिपुरुषसंयोगवशात् पुरुषे आरोप्यते। किन्तु अपरपार्श्वे न्यायवैशेषिकदर्शने सुखं जीवात्मनः विशेषगुणः यत् गुणगुणीरूपसमवायसम्बन्धेन जीवात्मनि तिष्ठति। अत एव सांख्ययोगन्यायवैशेषिकदर्शनदृष्ट्या सुखविषयकः या अवधारणा तस्य तुलनात्मकं विश्लेषणं मम निबन्धस्य प्रतिपाद्यविषयः।

Keywords: सुखं, गुणः, प्रकृतिः, आत्मा, सांख्यम्।

भूमिका: भारतीयदर्शनम् आध्यात्मिकतावादस्य दर्शनम्। केवलं चार्वाकदर्शनं व्यतिरिच्य सर्वाणि दर्शनानि आध्यात्मिकानि। भारतीयदर्शने दर्शनशब्देन तत्त्वदर्शनं तत्त्वदर्शनस्य उपायाश्च बोध्यन्ते। भारतीयदर्शने सर्वदा सत्योपलब्धेः तत्त्वोपलब्धेः उपरि वा गुरुत्त्वम् आरोप्यते। मानवजीवनस्य परमपुरुषार्थः भवति मोक्षः मुक्तिः वा। किञ्च अयं मोक्षः

भारतीयाध्यात्मिकदर्शनसम्प्रदायानां मूलालोचनाया: विषय:। भारतीयदर्शनसम्प्रदायानां चरमलक्ष्यं परमपुरुषार्थ: मोक्ष:, किन्तु तस्मिन् विषये समन्वयलक्षितत्वेऽपि प्रमाणगतप्रमेयगतकार्यकारणवादप्रभृतिविषये भारतीयदर्शनसम्प्रदायेषु मतवैषम्यं वर्तते। प्रत्येकदर्शनसम्प्रदायशास्त्रेषु तस्य तस्य दर्शनानुसारं इदं रहस्यमयं जगत्, जगत: सर्वेषां तत्त्वानां यथार्थस्वरूपं, तेषां यथार्थज्ञानलाभोपाय: इत्यादिविषया: यथायथं प्रतिपादिता:। एवं सांख्ययोगे न्यायवैशेषिकदर्शने चापि प्रत्येकजीवानां आकांक्षितसुखस्वरूपम् उपस्थापितम्। अन्यान्यदर्शनसम्प्रदायरीत्या सांख्ययोगस्य न्यायवैशेषिकदर्शनस्य च मुख्यलक्ष्यं जागतिकदु:खात् निवृत्तिलाभ:। तस्मात् जागतिकदु:खस्य अभाव: सुखम्। सुखप्रसङ्गे सांख्ययोगे न्यायवैशेषिकदर्शने च अधिकतया सादृश्यं दृश्यते चेदपि सुखस्य अधिष्ठानविषये मतभेद: लक्ष्यते।

सांख्ययोगदर्शने सुखस्य अवधारणा:

महर्षिकपिलस्य सांख्यदर्शनं महर्षिपतञ्जले योगदर्शनं च समानतान्त्रिकदर्शनम्। योगदर्शने सांख्यदर्शनस्य पुरुषादिपञ्चविंशति: तत्त्वानि आलोचितानि। सांख्ययोगदर्शनयो: मूलं मौलिकतत्त्वद्वयं पुरुष: प्रकृतिश्च। सांख्यदर्शनानुसारं पुरुष: कैवल्यनिमित्तं, प्रकृति: सुखदु:खमोहात्मकभोग्यविषयस्य दर्शननिमित्तं पङ्गन्धन्यायेन परस्परं संयुक्ता। तस्मात् पुरुषस्य सन्निधिवशत: प्रकृतौ विक्षोभ उत्पद्यते किञ्च तस्य कार्यरूपेण महदादित्रयोविंशति: तत्त्वानि जायन्ते। महर्षिकपिलमुनि: तस्य सांख्यसूत्रग्रन्थस्य प्रथमाध्यायस्य द्वाषष्टितमसूत्रे सृष्टिप्रक्रियाया: आलोचनाप्रसङ्गे प्रकृतिलक्षणम् उक्तवान्— सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृति:। सांख्यदर्शने सत्त्वं, रज: तम: च एते त्रय: गुणा: स्वीकृता:, त्रिविधगुणानां साम्यावस्था प्रकृति:। सांख्यदर्शने पृथग्रूपेण सुखस्य लक्षणं यद्यपि न प्रतिपादितं तथापि त्रिविधगुणानाम् आलोचनायां सत्त्वगुणस्य स्वरूपप्रसङ्गे सुखविषय उपस्थापित:। आचार्य ईश्वरकृष्ण: तस्य सांख्यकारिकाग्रन्थे त्रिविधगुणस्वरूपविषये आलोचितवान् यत् सत्त्वगुण: प्रीत्यात्मक:, रजोगुण: अप्रीत्यात्मक:, तमोगुण: विषादात्मकश्च। सत्त्वगुणस्य प्रयोजनं हि प्रकाश:, रजोगुणस्य प्रयोजनं हि प्रवृत्ति:, तमोगुणस्य प्रयोजनं निमयनं, किञ्च त्रिविधगुणानां व्यापारा: भवन्ति अन्योन्याभिभव:, अन्योन्याश्रय:, अन्योन्यजनन: अन्योन्यमिथुनश्च। अर्थात् त्रिगुणस्य लक्षणविषये उक्तं सत्त्वगुण: प्रीत्यात्मक: अर्थात् सुखस्वरूप:, रजोगुण: अप्रीत्यात्मक: अर्थात् दु:खस्वरूप:, तमोगुण: विषादात्मकश्च अर्थात् मोहस्वरूप:। अत्र सुखविषये आचार्य: वाचस्पतिमिश्र: तस्य सांख्यतत्त्वकौमुदीटीकायाम् अवदत् प्रीति: सुखं, प्रीत्यात्मक: सत्त्वगुण:। अर्थात् सुखं सत्त्वगुणस्य स्वरूपम्। त्रिगुणशब्दे आत्मशब्दस्य प्रयोजनं किम्? अस्य आशङ्कायाम् उत्तरति कौमुदीकार:— परमतनिराकरणाय आत्मशब्दस्य प्रयोग: कृत:। ये चिन्तयन्ति प्रीति: दु:खाभावस्वरूपम्। प्रीति: दु:खाभावस्वरूपं चेत् प्रीतिनामकं भिन्नं वस्तु नास्ति, दु:खमपि प्रीत्याभावस्वरूपम्, प्रीत्याभावभिन्नं दु:खनामकं वस्तु नास्ति— अस्य मतस्य खण्डननिमित्तं

आत्मशब्दः प्रयुक्तः। सुखं दुःखं च परस्परं प्रति न अभावस्वरूपम्। सुखं नाम दुःखाभावः, दुःखं नाम सुखाभाव एवं न बोध्यते। सुखादेः भावपदार्थत्वं बोधयितुम् आत्मशब्दः प्रयुक्तः। एवञ्च प्रीतिशब्दस्य व्याख्यायां श्रीज्वालाप्रसादगौडः तस्य कृष्णानामकटीकायाम् अवोचत् प्रीतिः आर्जवं, श्रद्धा, अनुकम्पा, क्षमा, लज्जा, सन्तोषः, विवेकः इत्यादिविषयाणां समष्टिः। अनुरूपतया पातञ्जलयोगदर्शने अपि जडप्रकृतेः विषयत्वेन सुखं स्वीकृतम्। योगसूत्रस्य साधनपादे सुखदुःखयोः हेतुविषये उक्तं— जन्म, आयुः दुःखम् च एते पुण्यद्वारा सम्पाद्यन्ते चेत् सुखकारणम् किञ्च पापद्वारा सम्पाद्यन्ते चेत् दुःखकारणम्। विषयभोगकाले योगीनां निकटे सुखं दुःखं च कथम् अनुभूतं भवति अस्मिन् विषये आलोचनाप्रसङ्गे आचार्यव्यासदेवः तस्य योगभाष्ये सुखलक्षणविषये उक्तवान् विषयभोगद्वारा इन्द्रियाणां या तृप्तिः तृष्णायाः उपशान्तिः भवति तत् सुखम्। अत एव सुखं भवति अनुभूतिशीलद्रव्यविशेषः यत् सुखात्मकधर्मविशिष्टसत्त्वगुणस्य स्वरूपम्।

सांख्ययोगमते चेतनपुरुषः यथा नित्यः तथैव त्रिगुणात्मकप्रकृतिरपि नित्या। पार्थक्यं केवलं पुरुषः भवति अपरिणामी प्रकृतिः भवति परिणामशीला। सत्कार्यवादानुसारं प्रकृतेः परिणामसम्भूतानां समस्तवस्तूनां स्वरूपाणि सुखात्मकता, दुःखात्मकता मोहात्मकता च। अत्र जिज्ञासा उत्पद्यते यत् अस्माकं यः सुखादेः अनुभवः जायते तेषामुत्पत्तिः कथं भवति? सत्कार्यवादसांख्यमते अस्माकं अन्तःकरणेषु एव सुखादेः सत्ता वर्तते किञ्च अस्मिन् अन्तःकरणे वस्तुसंस्पर्शात् सुखादयः उत्पद्यन्ते। यदि अन्तःकरणे सुखस्य सत्ता न स्यात् तर्हि वस्तुसंस्पर्शेन अन्तःकरणे उत्पत्तेः पूर्वम् अविद्यमानं सुखं न उत्पद्यन्ते। तस्मात् वस्तुसंस्पर्शेन अन्तःकरणे सुखस्य आविर्भावः भवति। वैदान्तिकमते सुखं जागतिकवस्तोः स्वाभाविकधर्मः नास्ति, सुखं ब्रह्मस्वरूपस्य अन्तर्गतम्। किन्तु सांख्यदर्शने एवं न स्वीक्रियते, यतो हि वेदान्तदर्शने अज्ञानं त्रिगुणात्मकं स्वीकृतम्। अज्ञानस्य परिणामः अयं जागतिकविषयः त्रिगुणात्मकः नास्ति एतत् युक्तिपूर्णं नास्ति। सांख्यमते सुखं वस्तोः धर्मः। सुखं यदि वस्तोः धर्मः न स्यात् तर्हि अन्तःकरणे सुखस्य आविर्भावः अपि न स्यात्।

अत एव सांख्यदर्शनानुसारं सुखं भवति त्रिगुणात्मकप्रकृतिविषयः, यस्य वस्तुसंस्पर्शेन बुद्ध्यादयः अन्तःकरणे उत्पद्यन्ते। पुरुषप्रकृत्योः मध्ये संयोगवशात् यथा पुरुषे कर्तृत्वं, प्रकृत्यां चेतनताम् आरोप्य पुरुषः स्वं कर्ता प्रकृतिः स्वं चेतनं च मनुते। अनुरूपतया अन्तःकरणे उत्पन्नसुखादिविषयाः आरोप्यन्ते किञ्च पुरुषस्य अहं सुखी, अहं दुःखी इत्येवं ज्ञानं भवति। एवञ्च वक्तुं शक्यते यत् यतो हि सुखं दुःखं च भोग्यविषयाः तस्मात् भोग्यविषयस्य भोक्तृरूपेण सुखदुःखमोहात्मकवस्तुभिन्नः पुरुषः स्वीकृतः। यतो हि पुरुषः सुखदुःखमोहात्मकवस्तुनः भोक्ता तस्मात् भोक्तृपुरुषस्य अहं सुखी, अहं दुःखी इत्येवं ज्ञानं भवति। अत एव संयोगकाले पुरुषे सुखादिविषयाः आरोप्यन्ते चेदपि सुखादिविषयाः प्रकृतेः।

न्यायवैशेषिकदर्शने सुखस्य अवधारणाः

भारतीयास्तिकदर्शनेषु न्यायवैशेषिकदर्शनसम्प्रदायः सुप्रसिद्धः अन्यतमश्च।

न्यायवैशेषिकदर्शनयोः समानतान्त्रिकसत्त्वे अपि न्यायदर्शनस्य मुख्यालोच्यविषयः प्रमाणं, वैशेषिकदर्शनस्य आलोच्यविषयः प्रमेयः पदार्थो वा। न्यायवैशेषिकदर्शनयोः प्रकरणग्रन्थेषु वैशेषिकदर्शनसम्मतपृथिव्यादयः सप्त पदार्थाः न्यायदर्शनसम्मतप्रत्यक्षादीनि चत्वारि प्रमाणानि वर्णितानि। द्रव्यादिसप्तपदार्थेषु द्वितीयपदार्थरूपेण गुणः प्रसिद्धः। रूपरसादिभेदेन गुणाः चतुर्विंशतिप्रकाराः। चतुर्विंशतिगुणेषु सुखम् अन्यतमम्। आत्मनामकपदार्थानां अष्टविशेषगुणेषु सुखम् अन्यतमम्। केषाञ्चन आचार्याणां मते अहं सुखी इति अनुव्यवसायात् यस्य ज्ञानस्य प्रतीतिः भवति तत् सुखम्। पुनश्च अन्याचार्याणां मते सुखम् आत्मनः विशेषगुणः, यस्य असाधारणकारणं धर्मः। आचार्यः अन्नंभट्टः तस्य तर्कसंग्रहनामकन्यायवैशेषिकग्रन्थे सुखप्रसङ्गे उक्तवान् सकलप्राणीनां यत् स्वाभाविकाभिलाषस्य विषयरूपेण ज्ञायते तत् सुखम्। शत्रोः कृते यत् अनुकूलं मित्रस्य कृते तत् प्रतिकूलम्। तस्मात् शत्रुमित्रयोः अनुकूलं यत् तत् सुखम्। अत एव ग्रन्थकारः सुखलक्षणे सर्वेषाम् इति शब्दं प्रयुक्तवान्। सकलप्राणीनां अभिलाषविषयः सुखम् इति सुखलक्षणं नास्ति। सुखत्वजातिद्वारा सुखलक्षणं कर्तव्यम्। सुखपदशक्यतावच्छेदकरूपेण सुखत्वजातिः सिध्यति किञ्च सुखत्वजातिविशिष्टं सुखम् इति वक्तव्यम्। वेदे यानि कर्माणि विहितानि तेषाम् अनुष्ठानद्वारा यः धर्मः उत्पद्यते स धर्मः सुखस्य असाधारणकारणम्। सुखमिदं आत्मनः बुद्ध्यादिषु अष्टविशेषगुणेषु एकम्। अर्थात् सुखस्य आधार आत्मा। बुद्धिः, इच्छा प्रयत्नश्च एते त्रयः गुणाः ईश्वरे नित्याः, जीवात्मनि अनित्याः। जीवात्मनि सुखादिगुणानां सत्त्वात् ते अनित्याः। अनुरूपतया आचार्यः केशवमिश्रः तस्य दर्शनसम्मततर्कभाषाग्रन्थे सुखप्रसङ्गे उक्तवान् प्रीतिः आनन्दो वा सुखम्। सकलप्राणीनां स्वाभाविकाभिलाषस्य विषयरूपेण सुखं प्रतीयते। बुद्धेः द्वेषपर्यन्तं षट् गुणाः मानसप्रत्यक्षस्य विषयाः। अर्थात् मानसप्रत्यक्षेण सुखोपलब्धिः भवति।

वैशेषिकसूत्रस्य उपरि रचितप्रशस्तपादभाष्ये कारणभेदेन चतुर्विधानि सुखानि उल्लिखितानि— सामान्यसुखं, स्मृतिसुखं, सङ्कल्पजसुखं, विद्याशमसन्तोषादिजन्यसुखम्। अन्यरीत्या स्वकीयपरकीयभेदेन अपि सुखस्य वर्गीकरणं कर्तुं शक्यते। स्वकीयसुखं स्वानुभवद्वारा उत्पद्यते। किन्तु परकीयसुखं स्वानुमानेन उपलभ्यते। पुनश्च लौकिकसुखं वैषयिकमानसिकाभ्यासिकाभिमानिकभेदेन विभज्यते।

सांख्ययोगन्यायवैशेषिकदर्शनसम्मतसुखस्य तुलनात्मकं विश्लेषणम्:

उपर्युक्तसांख्ययोगन्यायवैशेषिकदर्शनसम्मतसुखस्य आलोचनायाः गभीरतया विश्लेषणं क्रियते चेत् द्रष्टुं शक्यते यत् सुखस्य स्वरूपविषये उभयदर्शने तथा वैसादृश्यं न परिलक्ष्यते, सुखस्य आश्रयविषये सादृश्यमपि न लक्ष्यते। यद्यपि सांख्यदर्शने सत्त्वं, रजः, तमः च एते त्रयः गुणाः प्रकृत्या सह अन्तर्गतं सन्तः पृथक्तया स्वभावविशिष्टद्रव्यपदार्थाः किञ्च द्रव्यपदार्थसत्त्वे अपि वैशेषिकसम्मतगुणपदार्थाः इव न सन्ति। यतो हि सांख्यदर्शने वर्णितप्रकृत्याश्रितसुखात्मकदुःखात्मकमोहात्मकाः त्रिविधगुणाः किञ्च न्यायवैशेषिकदर्शने प्रतिपादितपृथिव्यादिद्रव्याश्रितगुणाः समानाः अथवा एक एव नास्ति। सांख्यमते सत्त्वादिगुणाः भवन्ति द्रव्यपदार्थाः किन्तु

न्यायवैशेषिकमते रूपादिगुणाः द्रव्यात् भिन्नद्रव्याश्रितगुणपदार्थाः। यथा पशोः बन्धनं येन रज्जुना सम्पाद्यते स रज्जुः गुण उच्यते तथैव सांख्यदर्शने पुरुषबन्धनकारकत्वेन एतानि त्रिविधसत्त्वादिद्रव्याणि गुणशब्देन अभिधीयन्ते। तन्मध्ये सत्त्वगुणस्य स्वरूपं सुखात्मकम्।

सांख्ययोगदर्शनस्य न्यायवैशेषिकदर्शनस्य च सुखस्य अधिष्ठानविषये मतभेदः परिलक्ष्यते। सांख्ययोगदर्शनानुसारं सुखस्य अधिष्ठानं त्रिगुणात्मकजडप्रकृतिः प्रकृतेः सुखदुःख-मोहात्मकत्वात्। सुखादयः जडप्रकृतिविषयाः ये सृष्टेः अनन्तरं प्रकृतिपुरुषं भोगरूपेण प्रददति किञ्च पुरुषः तेषां सुखादिविषयाणां भोक्ता। प्रकृतपक्षे सुखादिविषयः पुरुषस्य नास्ति, प्रकृतेः। प्रकृतिपुरुषयोः संयोगवशात् पुरुषे आरोप्यते। यथा पुरुषप्रकृत्योः संयोगवशात् पुरुषे कर्तृत्वं प्रकृतिमध्ये चेतनतां च आरोप्य पुरुषः स्वं कर्ता प्रकृतिश्च चेतनः मनुते। सत्कार्यवादिसांख्यमते अस्माकं अन्तःकरणेषु एव सुखादिसत्ता विद्यते किञ्च अस्मिन् अन्तःकरणे वस्तुसंस्पर्शेन सुखादयः उत्पद्यन्ते। यदि अन्तःकरणे सुखस्य कापि सत्ता न विद्यते तर्हि वस्तुसंस्पर्शेन अन्तःकरणे उत्पत्तेः पूर्वम् अविद्यमानं सुखं न उत्पद्येत। तस्मात् वस्तुसंस्पर्शेन अन्तःकरणे सुखस्य आविर्भावः भवति। अन्तःकरणे उत्पन्नसुखादिविषयाः पुरुषे आरोप्यन्ते अपि च पुरुषस्य अहं सुखी, अहं दुःखी इत्येवं ज्ञानं भवति। सांख्ययोगदर्शनानुसारं सुखं त्रिगुणात्मकप्रकृतिविषयः यः वस्तुसंस्पर्शेन बुद्ध्याद्यन्तःकरणे उत्पद्यन्ते।

किन्तु अपरपार्श्वे न्यायवैशेषिकदर्शने सुखम् आत्मनः बुद्ध्याद्यष्टविशेषगुणेषु एकम्। अर्थात् सुखस्य आधारः आत्मा। बुद्धिः, इच्छा प्रयत्नश्च एते त्रयः गुणाः ईश्वरे नित्याः, जीवात्मनि अनित्याः। सुखादिगुणाः जीवात्मनि अनित्याः। जीवात्मनः विशेषगुणः सुखं यत् गुणगुणीरूपसमवायसम्बन्धेन जीवात्मनि तिष्ठति। सकलप्राणीनाम् अनुकूलतया स्वाभाविकाभिलाषस्य विषयरूपेण सुखं प्रतीयते। यदा कस्यापि जीवस्य अनुकूलविषयेण सह सम्बन्धयुक्तं भवति तदा स जीवः सुखमनुभवति। न्यायवैशेषिकदर्शनानुसारं मनसा सुखोपलब्धिः भवति। बुद्धेः द्वेषपर्यन्तं षट् गुणाः मानसप्रत्यक्षविषयाः। अर्थात् सुखस्य उपलब्धिः मानसप्रत्यक्षेण भवति। एवञ्च वेदे यानि कर्माणि विहितानि तेषाम् अनुष्ठानद्वारा यो धर्म उत्पद्यते स धर्मः सुखस्य असाधारणकारणम्।

उपसंहारः

उपर्युक्तालोचनातः वक्तुं शक्यते यत् सांख्ययोगदर्शनानुसारं सुखं त्रिगुणात्मकप्रकृतेः सह सम्बन्धयुक्तम्। प्रकृतपक्षे सुखादिविषयः पुरुषस्य नास्ति प्रकृतिपुरुषसंयोगवशात् पुरुषे आरोप्यते। किन्तु अपरपार्श्वे न्यायवैशेषिकदर्शने सुखं जीवात्मनः विशेषगुणः यः गुणगुणीरूपसमवायसम्बन्धेन जीवात्मनि तिष्ठति। किन्तु सांख्यदर्शने पुरुषस्य आत्मनाम्ना अभिधायकत्वे अपि सुखम् आत्मनः विषयः नास्ति, पुरुषस्य विपरीतधर्मी प्रकृतिविषयः। अत्रैव उभयदर्शनयोः द्विमतलक्षिततत्वे अपि वयं द्वयोः मतयोः समन्वयं कर्तुं शक्नुमः। न्यायवैशेषिकदर्शनस्य जगतः यथार्थस्वरूपं प्रतिपादितं यत्र जागतिकपदार्थेषु आत्मा द्रव्यं किञ्च

आत्मनः विशेषगुणः सुखम्। अपरपार्श्वे सांख्ययोगमते यतो हि जगदिदं पुरुषप्रकृत्योः संयोगवशात् उत्पद्यते किञ्च बन्धनकाले पुरुषस्य सुखादिविषयाणाम् उपलब्धिः भवति तस्मात् सुखात्मकगुणः पुरुषे आरोप्यते चेदपि न्यायवैशेषिकदर्शनमिव विरोधिता न जायते। यतो हि उभयदर्शने तेषां कार्यकरणानि किञ्च सृष्टिप्रक्रियासिद्धान्तानुसारं सुखस्वरूपं यथार्थतया उपस्थापितम्।

Bibliography

- आचार्यः, गोविन्दः, तर्कसंग्रहः; चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी; २०१५।
- उपाध्यायः, श्रीवलदेवः, संस्कृतवाङ्मयस्य बृहद् इतिहासः (नवमः खण्डः); उत्तरप्रदेशसंस्कृतसंस्थानम्, लखनौ; १९९९।
- गोस्वामी, नारायणचन्द्रः, तर्कसंग्रहः; संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, कलकाता; २००६।
- गोस्वामी, नारायणचन्द्रः, सांख्यतत्त्वकौमुदी; संस्कृतपुस्तकभाण्डारः, कलकाता; २०१६।
- गौडः, श्रीज्वालाप्रसादः, सांख्यतत्त्वकौमुदी; चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी; २०१९।
- भट्टाचार्यः, विधुभूषणः, सांख्यदर्शनस्य विवरणम्; पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपरिषत्, कलकाता; २००८।
- भट्टाचार्यः, समरेन्द्रः, भारतीयदर्शनम्; बुक्-सिण्डिकेट्-प्राईभेट्-लिमिटेड्, कलकाता; २०१५।
- मुसलगांवकरः, गजाननशास्त्री, सांख्यदर्शनम्; चौखम्बासंस्कृतसंस्थानम्, वाराणसी; २०१९।
- रायचौधुरी, अनामिका, तर्कभाषा; संस्कृतबुक्डिपो, कलकाता; २०१०।
- वागची, दीपककुमारः, भारतीयदर्शनम्; प्रगतिशीलप्रकाशकः, कलकाता; २०२०।
- शर्मा, पूर्णचन्द्रः, पातञ्जलदर्शनम्; पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपरिषत्, कलकाता; २००५।
- श्रीवास्तवः, सुरेशचन्द्रः, पातञ्जलयोगदर्शनम्; चौखम्बा-सुरभारती-प्रकाशनम्, वाराणसी; २०२१।

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

वायोः प्रामाण्यनिरूपणे गौतमीयकाणादीयसिद्धान्तसमीक्षणम्

Vāyoḥ prāmāṇyanirūpaṇe gautamīyakāṇādīya-siddhāntasamīkṣaṇam

Aniruddha Ghosh
Ph.D. Scholar
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
Email: ghoshaniruddha69@gmail.com

Abstract: शोधपत्रेऽस्मिन् गौतमीयं काणादीयं च मतमुपलक्ष्य वायोः प्रामाण्यविषये विचारः क्रियते। तत्रादौ वायोः प्रामाण्यनिरूपणावसरे प्राचीननैयायिकाः किं मतं पोषयन्ति इति विचार्य्यते। रूपाभावात् वायुः न प्रत्यक्षीक्रियते इति प्राचां मतिः। स च वायुः स्पार्शनप्रत्यक्षेण अनुमीयते। एवं वायोः प्रामाण्यम् अनुमानेन स्थापयन्ति ते। किन्तु नव्याः वायोः प्रत्यक्षत्वमुररीकुर्वन्ति। वायुप्रत्यक्षीकरणाय ते अनुमानं स्थापयन्ति। एवमन्यत्र कणादसम्प्रदायाः वायोः द्रव्यत्वं कथमङ्गीकुर्वन्ति, वायोः द्रव्यत्वे किं मानं, सामान्यतोदृष्टानुमानेन वायुसिद्धिः कथं भवति इति विषयाः परिष्क्रियन्ते। अन्ते च आलोचितप्रकरणस्य केषाञ्चन प्रश्नानां समाधानं प्रदीयते इति शोधसंक्षेपः।

Keywords: भाषापरिच्छेदः, तर्कसंग्रहः, तर्कभाषा, न्यायदर्शन, वैशेषिकदर्शनम्, प्रशस्तपादभाष्यम्।

भूमिका—

"अन्तकः पर्यवस्थाता जन्मिनः सन्ततापदः।
इति त्याज्ये भवे भव्यो मुक्तावुत्तिष्ठते जनः"॥[1] इति।

अस्मिन् असारसंसारे भ्राम्यमाणाः ऐहिकविषयविमुग्धाः विषयरसप्रेप्सवः प्राणिनः इष्टार्थाप्तये विषविषयमेव भुञ्जते। यथा गुञ्जायमानाः द्विरेफाः मधुपूरितपुष्पदलेभ्यः मधु आस्वाद्य पुनः भ्रमन्ति पुष्पान्तरं तथा वयमपि भोगिनः विषयानुरक्ताः विषयाद्विषयान्तरं भ्रमामहे, विषयरसं चास्वादयामहे। विषयरसभुञ्जानो वयं यं विषयं कामयामहे किं तत् आजीवनसुखदायकम्? तदा उच्यते न, दुःखदाः अपि भवन्ति विषयाः। किन्तु सुखसाधकेषु विषयेष्वेव अस्माकमासक्तिः। आमृत्यु सुखं प्रेप्सवः प्राणिनः कर्मणि बद्धाः भवन्ति। न केवलं सुखप्राप्तयेऽपि तु दुःखापायाय एव मनुष्याणां प्रवृत्तिः अवलोक्यते। वस्तुतः निरतिशयं मृग्यमाणाः मानवाः अविमिश्रं सुखं नानुभवन्ति। यतो हि समेषां दुःखानामत्यन्ततया ध्वंसेनैव निरतिशयं सुखं लभ्यते। लौकिकानामेतेषां दुःखानां ध्वंसस्तु शास्त्रज्ञानेन, गुरूपदिष्टवेदान्तवाक्यानां विश्वासपूर्वकं पालनेन

च सम्भवति। पारमार्थिकसुखसाधनस्य आत्यन्तिकदुःखनाशस्य च समाधानसाधकं शास्त्रमिदं दर्शनशास्त्रम्। तत्र दिव्यचक्षुषां महर्षीणां तपोपूतया आबिर्भूतं सत्यासत्यनिकषलक्षणं सकलपदार्थजातस्यालोचनपरं ज्ञानमेव दर्शनम्। दृश्यतेऽनेनेति व्युत्पत्तेः प्रेक्षणार्थकदृशिर्धातोः ल्युटा दर्शनशब्दो निष्पद्यते। अस्य मोक्षसाधकस्य दर्शनशास्त्रस्य आस्तिकनास्तिकभेदेन नव भेदाः परिलक्ष्यन्ते। तेषु पदार्थतत्त्वप्रतिपादितत्वेन न्यायवैशेषिकयोः प्राधान्यं परिलक्ष्यते। तत्र न्यायदर्शनं प्रमाणप्रमेयादीनां षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम् अधिगमयति। वैशेषिकं च तद्दर्शनं द्रव्यादीनां षण्णां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यतत्त्वज्ञानमेव निःश्रेयसहेतुत्वेन अभिमन्यते। तत्र तैः पदार्थतत्त्वनिरूपणकाले द्रव्यरूपेण वायुः अङ्गीकृतः। वा-गतिगन्धनयोः इति विग्रहे वा इति धातोः उणि युकि च कृते वायुशब्दो निष्पद्यते। वायोरस्तित्वे प्रमां तावत् श्रुतिः— 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः आकाशाद्वायुः वायोरग्निः अग्नेरापः अद्भ्यः पृथिवी पृथिव्या ओषधयः ओषधीभ्योऽन्नम् अन्नात्पुरुषः'[2] इति। श्रुतिप्रतिपादितोऽयं वायुः केन प्रमाणेन ज्ञायते प्रत्यक्षेण उत अनुमानेन इति विचारविश्लेषणं न्यायवैशेषिकदिशा स्फुटीक्रियते।

वायुप्रामाण्ये प्राचीननैयायिकाभिमतप्रमाणम्—

रूपाभावात् वायुः न प्रत्यक्षीक्रियते इति प्राञ्चः आहुः। स च वायुः स्पार्शनप्रत्यक्षेण अनुमीयते। त्वाचप्रत्यक्षस्य कारणं भवति रूपवत्त्वम्। वायोः नीरूपत्वात् तस्य त्वाचप्रत्यक्षोऽपि न सम्भवति। यतो हि यस्य द्रव्यस्य स्पार्शनप्रत्यक्षो भवति तस्य संख्यापरिमाणयोरपि स्पार्शनप्रत्यक्षो भवति इत्येव नियमः। यथा अन्धकारप्रकोष्ठे घटो न दृश्यते। तदा स्पार्शनप्रत्यक्षेण तस्य संख्यापरिमाणयोः स्पार्शनप्रत्यक्षं जायते। किन्तु वायोः स्पार्शनप्रत्यक्षे तन्निष्ठसंख्यापरिमाणौ प्रत्यक्षस्य विषयौ न भवतः। तस्माद्वायोः प्रत्यक्षं न भवति, तद्गतगुण एव प्रत्यक्षीक्रियते अस्माभिः। तेषां मते वायुरयं न केवलं स्पर्शेन अपि तु विशेषशब्देन धृत्या कम्पनेन च प्रमीयते। विजातीयोऽयं स्पर्शः द्रव्याश्रितः गुणत्वात्, रूपवदित्यनुमानेन विजातीयानुष्णाशीतस्पर्शस्य द्रव्याश्रितत्वं सिद्ध्यति। प्रश्नोऽयं यत् विजातीयानुष्णाशीतस्पर्शगुणः कस्मिन् द्रव्ये आश्रियते इति? तदा उच्यते यत् पृथिव्यां तन्नाश्रियते। यतो हि उद्भूतस्पर्शविशिष्टपार्थिवद्रव्यं सर्वदैव रूपविशिष्टं भवति। किञ्च अनुष्णाशीतस्पर्शाश्रयस्तु जलं न भवति, तस्य शीतस्पर्शाश्रयत्वात्। एवं तेजसोऽपि उष्णस्पर्शाधिकरणत्वात् अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्वं न सम्भवति। आकाशादिषु विभुद्रव्येष्वपि तन्नाश्रियते। मनसः अणुपरिमाणात् तत् प्रत्यक्षगम्यं न भवति। तस्मात् तन्निष्ठगुणोऽपि अप्रत्यक्ष एव। अपरत्र अनुष्णाशीतस्पर्शस्तु प्रत्यक्षगम्यो भवति। अतः मनः विजातीयस्पर्शाश्रयं भवितुं नार्हति, तदाश्रितगुणस्य अप्रत्यक्षत्वात्। एवं परिशेषानुमानेन अस्माभिरनुभूयमानस्य अपाकजानुष्णाशीतस्पर्शस्य आश्रयः वायुः कश्चिद् द्रव्यविशेषः इति प्रमाणितम्।

वायुप्रामाण्ये नव्यनैयायिकानामभिमतिः—

नव्यास्तु वायोः प्रत्यक्षत्वमुररीकुर्वन्ति। ते कथयन्ति बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्याणां प्रत्यक्षत्वे रूपं

न कारणम्। कस्यचित् द्रव्यस्य रूपमस्ति चेत् तस्य चाक्षुषप्रत्यक्षः सम्भवति। किन्तु रूपरहितत्वात् वायोः चाक्षुषप्रत्यक्षो न भवति। वायुं स्पृशामि इत्येवमनुभवः जायते अस्माकम्। अर्थात् वायोः त्वाच्प्रत्यक्षः अङ्गीक्रियते, न तु चाक्षुषप्रत्यक्षः।

अनुमानेन वायोः प्रत्यक्षत्वं स्थापयन्ति नव्याः। वायोः प्रत्यक्षत्वसाधने अनुमानं तावत्- वायुः प्रत्यक्षः प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्वात् घटवदिति। घटे विद्यमानस्य स्पर्शस्य यदा प्रत्यक्षो भवति तदा प्रत्यक्षीकृतस्पर्शस्य आश्रयत्वेन घटोऽपि प्रत्यक्षो भवति। वायुरपि तद्वत् ज्ञेयम्।

प्राचीनसांख्याचार्याणां मन्तव्यं हि त्वगिन्द्रियमेव सर्वशारीरवर्ति बाह्येन्द्रियं भवति। त्वचः सर्वशरीरव्याप्यत्वात् तदितरेन्द्रियस्थानव्यापकत्वात् ज्ञानजनकत्वात् त्वगेव बाह्येन्द्रियमिति। कर्णस्थानगतत्वगेव कर्णेन्द्रियं, नासिकास्थानगतत्वगेव घ्राणेन्द्रियमिति। अन्धस्य त्वगिन्द्रियस्य वर्तमानत्वादपि चक्षुरिन्द्रिये त्वचांशस्य अविद्यमानत्वात् तथा च बधिरस्य श्रवणेन्द्रियस्थले तथात्वात्, अन्धस्य रूपप्रत्यक्षो न सम्भवति, बधिरस्य च शब्दप्रत्यक्षो न भवति।

वायोः द्रव्यत्वसाधने काणादीयप्रमाणानि —

कणादसम्मतषड्सु पदार्थेषु द्रव्यमादिमः पदार्थः। तत्र नव द्रव्येषु वायुः चतुर्थः इति सूत्रादेव ज्ञायते। वायोः स्वरूपं वैशेषिकाचार्यैः सूत्रमुखेन कथितं— 'स्पर्शवान् वायुः'[3] इति। अर्थात् स्पर्शाश्रयो हि वायुः। अनुभवगम्योऽयं स्पर्शाश्रयो वायुः अनुमीयते, न तु प्रत्यक्षीक्रियते इति काणादीयसिद्धान्तः। नित्योऽनित्यरूपः सः वायुः द्विविधः। नित्यः परमाणुरूपः अनित्यश्च द्व्यणुकादिरूपः जन्यवायुः। स च वायुः स्पर्शादिभिः चतुर्भिर्लिङ्गैः अनुमीयते। वायोः स्पर्शलिङ्गमिदम् अनुष्णाशीतप्रकारकं भवति। योऽयं स्पर्शः अनुभूयते स क्वचिदाश्रित एव। यतो हि गुणाः द्रव्ये आश्रियन्ते। तस्मात् सः स्पर्शोऽपि कस्मिंश्चित् द्रव्ये आश्रियते एव। एवं स्पर्शाश्रयसिद्धौ स्पर्शाश्रयस्य अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यत्वं साधयति। तस्मादेव उक्तमुपस्कारे— 'स्पर्शाश्रयो न पृथिव्यादित्रयात्मकः, नीरूपत्वात्' इति। अत्रानुमाने पृथिव्यादित्रयात्मकत्वाभावः साध्यः, नीरूपत्वञ्च हेतुः। अर्थात् यत्र यत्र नीरूपत्वं तत्र तत्र पृथिव्यादित्रयात्मकत्वाभावः इत्यन्वयव्याप्तिः। अत्र आकाशः सपक्षः वर्तते। अन्वयव्याप्तौ व्याप्यः तिष्ठति चेत् व्यापकोऽपि स्यादेव, अर्थात् नीरूपत्वं तिष्ठति चेत् पृथिव्यादित्रयात्मकत्वाभावोऽपि स्यात्। यतो हि व्याप्यसत्त्वे व्यापकसत्ता इत्यस्ति प्रसिद्धः नियमः। एवं व्याप्तिज्ञानानन्तरं 'पृथिव्यादित्रयात्मकत्वाभावव्याप्यनीरूपत्ववान् स्पर्शाश्रयः' इति परामर्शः जायते। तदनन्तरं 'स्पर्शाश्रयः पृथिव्यादित्रयात्मकत्वाभाववान्' इति अनुमितिज्ञानं जायते। एवं प्रतीयमानस्पर्शाश्रयः न आकाशादिपञ्चात्मकः स्पर्शवत्त्वात् इत्यनुमानेन प्रतीयमानस्पर्शाश्रयस्य आकाशादिपञ्चद्रव्यभिन्नत्वं साध्यते। एवमितरबाधसहकृतेनाष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यत्वेन अभिमतस्य वायोः सिद्धिः क्रियते।

परमाणुवायोः द्रव्यत्वसिद्धिः—

वायुं स्पृशामि इत्येवमनुभवो यदा जायते तदा महद्वायोरेव स्पर्शः अनुभूयते।

महद्वायोरवयवेषु क्षुद्रतमांशः भवति परमाणुवायुः। स च नित्यः। परमाणुवायोरवयवो न भवति। अतः परमाणुवायुः द्रव्यसमवेतो न भवति, तस्य निरवयवत्वात्। निरवयवपरमाणुवायोः अवयवविशिष्टद्व्यणुकादिवायुः जायते। परमाणुवायोरद्रव्यत्वात् वायोः द्रव्यत्वापत्तिप्रसङ्गः आयाति। तत्र समाधानं सूत्रमुखेन दीयते— 'अद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यम्'[4] इति। अर्थात् अद्रव्याश्रितत्वात् द्रव्यं भवति परमाणुवायुः। तदा जन्यवायोरपि द्रव्यत्वसिद्धिः नितरां जायते।

वायोरनुमेयत्वस्थापनम्—

'सामान्यतोदृष्टाच्चाविशेषः'[5] इति सूत्राज्ज्ञायते यत् सामान्यतोदृष्टानुमानेन वायुः अनुमीयते। सूत्रे अविशेषपदेन वायोः ग्रहणं भवति। यत्र हेतुसाध्ययोः व्याप्तिः प्रत्यक्षो न भवति तत्र सामान्यतोदृष्टानुमानेन साध्यसिद्धिरनुमेया। अनुमानं त्रिविधं— पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोदृष्टं चेति। पूर्ववदित्यत्र पूर्वशब्दः कार्यार्थस्य द्योतकः। शेषवदित्यत्र शेषशब्दः कारणार्थस्य ज्ञापकः। तस्मात्तयोः पूर्ववच्छेषवतोः व्युत्पत्तिः क्रियते 'पूर्वं विद्यते यत्र'ति पूर्ववत्, 'शेषो विद्यते यत्र' इति शेषवत्। अर्थात् यत्र अनुमाने कारणं हेतुरूपेण विद्यमानं वर्तते, तेन च कारणेन कार्यमनुमीयते तद्भवति पूर्ववदनुमानम्। यथा मेघोन्नत्या वृष्टिर्भविष्यति इत्यत्र भविष्यत्कालीनवर्षणं प्रति मेघोन्नतिः कारणम्। वृष्टिहेतुः या मेघोन्नतिः तया 'वृष्टिः भविष्यति' इत्यनुमानं क्रियते। यत्र च कार्यं हेतुरूपेण विद्यते तद्धि शेषवदिति कथ्यते। शेषवदनुमाने तु कार्येण कारणस्यानुमानं क्रियते। यथा पूर्वोदकविपरीतमुदकं नद्याः पूर्णत्वं शीघ्रत्वञ्च दृष्ट्वा अनुमीयते भूता वृष्टिरिति। अत्रानुमाने नद्याः पूर्णत्वशीघ्रत्वयोः विशिष्टधर्मयोः दर्शनं हि कार्यम्। तच्च कार्यं दृष्ट्वा भूतकाले वृष्टिरभवत् इत्यनुमानं क्रियते। अर्थात् एकत्र कारणं दृष्ट्वा कार्यस्य अनुमानं भवति, अपरत्र च कार्यं दृष्ट्वा कारणस्यानुमानं भवति। किन्तु सामान्यतोदृष्टानुमानं हि अनयोः किञ्चिद्भिन्नं वर्तते। यस्मिन्ननुमाने हेतुसाध्ययोः व्याप्तिरूपसम्बन्धः प्रत्यक्षयोग्यो न भवति, किन्तु तत्सजातीये अन्यपदार्थे व्याप्तिनिश्चयोऽपि भवति किञ्च व्याप्तिरूपसम्बन्धोऽपि प्रत्यक्षयोग्यो भवति तत्र सजातीययोः भिन्नपदार्थद्वयोः तत्सामान्यमाधारीकृत्य प्रकृतसाध्यस्य अनुमानं क्रियते चेत्तदनुमानं सामान्यतोदृष्टमिति आचक्षते। यथा अयमनुभूयमानः अनुष्णाशीतस्पर्शः क्वचिद्द्रव्याश्रितः गुणत्वाद् इत्यनुमानं क्रियते सामान्यतोदृष्टस्य। अत्रानुमाने हेतुसाध्ययोः गुणत्वद्रव्याश्रितत्वयोः व्याप्तिरूपसम्बन्धस्य प्रत्यक्षयोग्यता न सम्भवति। अर्थात् यत्र यत्र गुणत्वं तत्र तत्र द्रव्याश्रितत्वम् इत्याकारिकां व्याप्तिं प्रत्यक्षीकर्तुं न शक्यते, साध्यरूपक्वचिद्द्रव्याश्रितत्वेन अभिमतस्य वायोः उद्भूतरूपाभावेन प्रत्यक्षासम्भवात्। किन्तु स्पर्शस्य गुणत्वात् तस्य क्वचिद्द्रव्याश्रितत्वमनुमीयते। अर्थात् प्रकृते अनुमाने हेतुसाध्ययोः यः व्याप्तिरूपसम्बन्धः तस्य प्रत्यक्षयोग्यता नास्ति। किन्तु रूपं द्रव्याश्रितं गुणत्वात्, संख्यावत् इत्यनुमाने अनयोः गुणत्वद्रव्याश्रितत्वयोः हेतुसाध्ययोः व्याप्तिरूपसम्बन्धः प्रत्यक्षयोग्यो भवति। किञ्च रूपे स्पर्शस्य सादृश्यं परिलक्ष्यते, उभयोः गुणत्वात्। अत एव तौ सजातीयौ। अतः तत्र सजातीययोः रूपस्पर्शयोः गुणत्वरूपसामान्यमाधारीकृत्य प्रकृतसाध्यस्य क्वचिद्द्रव्याश्रितत्वस्य वायोः अनुमानं क्रियते। अत

अनुमानमिदं सामान्यतोदृष्टम् इति। तथा चायमनुभूयमानस्पर्शः क्वचिदाश्रितः स्पर्शवत्त्वात् गुणत्वाद्वा इति सामान्यतोदृष्टानुमानेनैव इतरबाधसहकृतेनाष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यस्य वायोः सिद्धिर्भवति।

सिद्धान्तः—

वायुर्हि सदा प्रवाहमानः गतिशीलः स्पर्शादिभिः अनुभूयमानः रूपरहितः द्रव्यविशेषः। वायोः प्रत्यक्षत्वमुररीकुर्वन्ति नव्यनैयायिकाः, प्राञ्चास्तु तस्य अप्रत्यक्षत्वमनुमेयत्वं वा आमनन्ति। प्राचीनानां वायोरप्रत्यक्षत्वे स्पर्शादि लिङ्गं भवति। किञ्च नव्याः वायोः प्रत्यक्षत्वे अनुमानं स्थापयन्ति- वायुः प्रत्यक्षः प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्वात् घटवदिति। वायुर्हि द्रव्यं, तद्गतगुणश्च वायुः इति। द्रव्ये गुणास्तिष्ठन्ति, तस्माद् गुणाः द्रव्याश्रिताः। द्रव्यस्य प्रकटने तस्मिन् विद्यमानाः गुणा अपि प्रकटीभवन्ति। द्रव्यज्ञानमन्तरा तद्गतगुणाः न ज्ञायन्ते। किन्तु गुणास्तु न द्रव्यज्ञापकाः, ते केवलं द्रव्येषु आश्रयं लभन्ते। अनुमितौ ज्ञायते यत् हेतुना साध्यसिद्धिर्भवति। परन्त्वत्र स्पर्शादिभिः लिङ्गैः वायोः सिद्धिर्जायते इति तु न युक्तम्। यतो हि द्रव्यज्ञानानन्तरमेव तद्गतगुणानां ज्ञानं भवति। न हि चन्दनस्य अवर्तमानेऽपि चन्दनगतसौरभस्य प्रतीतिरस्माभिः लभ्यते। तस्मात् वायुज्ञानादनन्तरमेव तद्गतगुणानां स्पर्शादीनां तदाश्रितत्वेन ज्ञानं भवति। तदा लोके व्यवह्रियते एतद्गुणवदेतद्द्रव्यमिति। तस्मादेव रूपरहितः स्पर्शवान् वायुः इति प्रयोगः परिलक्ष्यते। किञ्च नैयायिकेषु नवीनैः सम्प्रदायैः वायोः प्रत्यक्षत्वसाधने यदनुमानम् उपस्थाप्यते प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्वं हेतुः, प्रत्यक्षश्च साध्यः। धर्मप्रत्यक्षात् धर्मिप्रत्यक्षं भवति इति तु लोकसिद्धमेव। अत्रापि स्पर्शप्रत्यक्षात् धर्मात् धर्मिणो वायोः ज्ञानं भवति इति दृश्यत एव। वस्तुतस्त्वेवं न भवति। वायोः प्रत्यक्षज्ञानादनन्तरं तद्गतधर्मस्य अपि प्रत्यक्षज्ञानं भवति। धर्मप्रत्यक्षं प्रति धर्मिप्रत्यक्षं कारणं भवतीत्येव नियमः। द्रव्याश्रिताः गुणाः एव तस्य द्रव्यस्य धर्माः भवन्ति। तेषां द्रव्याश्रितधर्माणां प्रत्यक्षं प्रति कारणं भवति द्रव्यप्रत्यक्षम्। तेन वाय्वाश्रितस्पर्शादिधर्माणां प्रत्यक्षं प्रति वायुरेव कारणमिति दृश्यते।

किञ्च वैशेषिकदर्शने नित्यवायोः द्रव्यत्वसिद्धौ प्रमाणं यथा प्रदर्शितं तथा अनित्यवायोरस्तित्वमपि सामान्यतोदृष्टानुमानेन प्रतिस्थापितम्। तत्र वायु इति नाम प्रति आगमः प्रमाणमिति तेषां चिन्ता। 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता','वायुश्च सर्ववर्णोऽयं सर्वगन्धवहः शुचिः'[6] इत्यादिभिः आगमप्रमाणैः वायु इति नाम सप्रमाणं सिद्ध्यति। तत्र श्रुतौ प्रतिपादितस्य वायोः यः परिचयः प्राप्यते स तु द्रव्यरूपेण सिद्ध एव। वायोः क्षिप्रत्वं सर्ववर्णमयत्वं सर्वगन्धवहत्वम् इति यानि विशेषणानि तत्र प्राप्यन्ते तान्येव वायोः द्रव्यत्वस्वीकारे यथार्थप्रमाणं किल। तथापि वैशेषिकाः कथं वायोरस्तित्वं सामान्यतोदृष्टानुमानेन प्रतिस्थापयन्ति इति मदीया सामान्यजिज्ञासा। आगमप्रमाणेन वायोः नाम यथा सिद्ध्यति तथैव वायोः द्रव्यत्वमपि इति।

न त्वेवं विरोधो यथार्थः वर्तते। वस्तुतस्तु 'नाममात्रमागमिकं द्रव्यसिद्धिस्तु सामान्यतोदृष्टादेव'[7] इति कथनस्य अयमेव आशयः यत् ग्रन्थदिशा वायोरस्तित्वं

सामान्यतोदृष्टानुमानेन पूर्वमेव सिद्धम्। अनन्तरं वायुसंज्ञायां प्रमाणं हि आगमः इति द्रढयति। अयमेव संक्षेपसिद्धान्तः।

Endnotes

1. किरातार्जुनीयम्, सम्पा.- पण्डितदुर्गाप्रसादः। मुम्बाईः तुकारम जावजी, १८१७। पृ.- १६८
2. मन्त्रपुष्पम्, सम्पा.- स्वामी देवरूपानन्दः। मुम्बईः रामकृष्ण मठ, २००७ तृतीय संस्करणम्। पृ.- २३
3. वैशेषिकदर्शनम्. सम्पा.- श्री पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य। कलिकाताः, १३१३। पृ.- ११२
4. वैशेषिकदर्शनम्. सम्पा.- श्री पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य। कलिकाताः, १३१३। पृ.- १२५
5. तदेव पृ.- १२९
6. वैशेषिकदर्शनम्. सम्पा.- श्री पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य। कलिकाताः, १३१३। पृ.- १३२
7. वैशेषिकदर्शनम्. सम्पा.- श्री पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य। कलिकाताः, १३१३। पृ.- १3२

Bibliography

- अन्नम्भट्टः। तर्कसंग्रहः। झा रामचन्द्रः (सम्पा.) । वाराणसीः चोखम्बा संस्कृत सीरीजः, २०२२।
- भट्टाचार्य-शास्त्री पञ्चाननः। भाषापरिच्छेदः। कलिकाताः संस्कृत पुस्तक भाण्डारः,।
- शास्त्री उदयवीरः। वैशेषिकदर्शनम्। दिल्लीः विजयकुमार गोविन्दराज हासानन्दः, २०१०।
- शर्मा श्रीरामः। न्यायदर्शन। उत्तरप्रदेशः संस्कृति संस्थानः, १९७१।

माघकाव्यस्य काव्यदोषसमीक्षणम्

Māghakāvyasya kāvyadoṣasamīkṣaṇam

Dr. Suman Banerjee
Guest Faculty, Dept. of Sāhitya
Sanskrit College & University
College Street, West Bengal, India
Email: sumanbanerjee7797@gmail.com

Abstract: संस्कृतसाहित्ये बृहत्त्रय्या अन्यतमं काव्यं *शिशुपालवधं* माघस्य एका अमरा कृतिः। अलङ्कारशास्त्रदृष्ट्येदं महाकाव्यपर्यायभुक्तम्। काव्यमिदं युगे युगे सहृदयानां चित्ते सन्तोषं जनयति। अमितकाव्यगुणमण्डितस्यास्य काव्यस्य दोषसमीक्षा शोधपत्रेऽस्मिन् समुपस्थापितास्माभिः। महाकाव्येऽस्मिन् पद-पदांश-वाक्यार्थ-रसगताः सर्वे दोषाः समुपलभ्यन्ते। यथा पदगतो दुःश्रवत्वादिदोषः, पदांशगतो नेयार्थत्वादिदोषः, वाक्यगतो पतत्प्रकर्षत्वादिदोषः, अर्थगतः अपुष्टत्वादिदोषः, तथा रसस्य स्वशब्दोक्तिदोषः च प्रभृतयः प्राप्ता अस्माभिः। समीक्षायां तत्र वाक्यगता दोषा हि सर्वाधिकतया समुपलब्धाः। तेषां पद-वाक्यादिगतानां सर्वेषां दोषाणां विवेको यथामति यथोपपत्ति ललितभारत्या अस्मिन् लघुशोधपत्रे समुपस्थापिताः।

Keywords: रसः, दोषः, मुख्यार्थः, प्रतिप्रसवः, अनौचित्यम्, वाक्यदोषः, अलङ्कारशास्त्रम् ।

काव्यरसास्वादनसमये यदि सहृदयहृदये उद्वेगः कोऽपि जायते, तर्हि रसास्वादने नितरां विलम्बो भवति। अतः सहृदयसामाजिकाः सम्यग्भावेन रसास्वादनं कर्तुं न शक्नुवन्ति। दोषो हि अयमेव इति सामान्यतया वक्तुं युज्यते। दोषस्य सामान्यलक्षणं *काव्यालङ्कारकाव्यादर्शा*दिषु चिरन्तनालङ्कारशास्त्रेषु आलङ्कारिका न चक्रुः। अष्टमशतकीयालङ्कारिकस्य वामनस्य *काव्यालङ्कारसूत्रे* गुणवैपरीत्यं हि दोष इत्यभिप्रायेण दोषस्वरूपं सूत्रितमस्ति।[1] दोषः सभ्यानाम् उद्वेगजनक इति अभिप्रायं मनसि निधाय पुराणकारा *अग्निपुराणे* दोषस्वरूपं प्रकटयामासुः।[2] किन्तु परवर्तिनि समये नवमशतकीयालङ्कारिकः श्रीमदानन्दवर्धनो काव्ये रसस्यैवात्मत्वं[3] प्रतिपादयन् दोषतत्त्वं पर्यालोचयत्। तदभिप्रायानुसारेण रस एव काव्ये मुखभूतः।[4] तस्य मुख्यभूतस्य रसस्य केनचित् प्रकारेण यदि कोऽप्यपकर्षो जायते तर्हि तद्दोषाय भवतीति। यद्यपि रसस्य किमपि सामान्यलक्षणं तदीये *ध्वन्यालोके* स न प्रास्तौत, तथापि रसविभङ्गे अनौचित्यस्य हेतुभूततां प्रतिपाद्य रसपरिपोषणानुकूलौचित्यस्य ग्रहणाय आदिशत्।[5] ध्वनिकारोत्तरकाले प्रायेण सर्वैः रसध्वनितत्त्वानुसारिभिः आलङ्कारिकैः ध्वनिकारप्रदर्शिततत्त्वमार्गमनुसरद्भिः दोषतत्त्वस्य वैशद्यं सम्पादितम्। मम्मटाचार्यः स्वीये *काव्यप्रकाशे* मुख्यभूतरसस्यापकर्षसाधकं दोषं चचक्षे।[6]

पीयूषवर्षो जयदेवः *चन्द्रालोके* रमणीयताविनाशकौ शब्दार्थौ एव दोषत्वेन अभिहितवान्।[7] *काव्यानुशासन*[8]-*प्रतापरुद्रीय*[9]योः अलङ्कारग्रन्थयोः अपि रसापकर्षहेतुत्वे दोषत्वमिति विशदीकृतवन्तौ हेमचन्द्र-विद्यानाथौ। चतुर्दशशतकीयो विद्वान् श्रीमद्विश्वनाथो मम्मटाद्याचार्यवृद्धानां चरणलाञ्छनमनुसृत्य रसापकर्षकमेव दोषं चचक्षे।[10]

दोषवर्गीकरणम्

दोषाणां वर्गीकरणे आलङ्कारिकवर्गा यतन्ते एव। *नाट्यशास्त्रे, काव्यालङ्कारे, काव्यादर्शे* च ग्रन्थकारैः दोषाणां वर्गीकरणे ग्रन्थकारैः तादृशो यत्नो न विहितश्चेत् वामनीये *काव्यालङ्कारसूत्रे* पद-पदार्थ-वाक्य-वाक्यार्थगतत्वेन दोषाणां चतुर्धा वर्गीकरणम् अस्मल्लोचनपथमवतरति। रुद्रटस्य *काव्यालङ्कारे* पदम्, वाक्यम्, अर्थः चेति क्रमेण दोषा आलोचिताः। *ध्वन्यालोके* ध्वनिकारेण दोषाः सुस्पष्टं वर्गीकृता न चेत् द्वितीयोद्योते नित्यानित्यदोषो विमृष्टोऽस्ति।[11] उद्योतान्तरे विशेषतः तृतीये उद्योते व्युत्पत्त्यव्युत्पत्तिकृतदोषस्य[12], रसदोषविरोधिविभावादिग्रहणस्य[13] च विवेकोऽस्माकं लोचनपथमवरति। भोजदेवस्य *सरस्वतीकण्ठाभरणे* दोषस्य पद-वाक्य-वाक्यार्थगतभेदो दृश्यते।[14] *व्यक्तिविवेके* दोषस्य शब्दार्थगतभेदोऽस्ति।[15] *काव्यप्रकाशे* पद-पदांश-वाक्यार्थ-रसभेदेन दोषः पञ्चधा वर्गीकृतो मम्मटेन।[16] दोषवर्गीकरणे *काव्यानुशासने* हेमचन्द्रः प्रायेण मम्मटाचार्यम् अनुसृतवान्। *वाग्भटालङ्कारे* दोषः पद-वाक्य-अर्थगतत्वेन त्रिधा विभाजितो वाग्भटेन।[17] जयदेवस्य *चन्द्रालोके* शब्दार्थगतत्वेन दोषस्य द्वैविध्यं परिलोक्यते।[18] *प्रतापरुद्रीये* पद-वाक्य-अर्थ-रसगतत्वेन दोषः चतुर्धा विश्लेषितो विद्यानाथवर्येण।[19] *साहित्यदर्पणे* आचार्यश्रिया विश्वनाथेन पद-पदांश-वाक्य-अर्थ-रसगतत्वेन[20] पञ्चधा वर्गीकृत्य दोषविमर्शो वैशद्येन समुपस्थापितो दोषतत्त्वजिज्ञासूनां परितृप्त्यर्थम्।

शिशुपालवधमहाकाव्ये काव्यदोषसमीक्षणम्

संस्कृतसाहित्ये महाकाव्यत्वेन महाकविना माघेन प्रणीतं *शिशुपालवधं* सहृदयविदुषां समाजे समादृतमस्ति। इदं काव्यं बृहत्रय्याम् अन्यतमम्। अत्र विंशतिः सर्गाः सन्ति। प्रायेण षड्शतोत्तसहस्रं श्लोका अत्र प्राप्यन्ते। काव्यसौन्दर्यमण्डितेनानेन महाकाव्येन माघः सुप्रसिद्धिं लेभे। किन्तु, एतदपि सत्यं यत् *साहित्यदर्पणा*दिषु अलङ्कारशास्त्रेषु *शिशुपालवध*महाकाव्यस्य केषुचित् पद्येषु काव्यदोषमदर्शयन् आलङ्कारिकाः। वयमपि महतोऽस्य काव्यस्य पद्येषु काव्यदोषं समीक्षितुं यतामहे। अस्मदीये अस्यां समीक्षाप्रक्रियायां मुख्यतया *साहित्यदर्पणः* समनुसृतो भवेत्। दोषविषये तदीयां विचारधारां पुरस्कृत्य मनसि निधाय च वयं शोधसाधने कृतयत्ना भवामः। *साहित्यदर्पणे* समुपन्यस्ता वर्गीकरणप्रक्रियाः यथावदनुसृत्य वयं समीक्षामहे।

पददोषः– *साहित्यदर्पणे* प्रायेण त्रयोदश दोषाः पददोषे गण्यते।[21] तन्मध्ये केचित् शिशुपालवधे प्राप्ता अस्माभिः।

दुःश्रवत्वम्[22]– कार्कश्यं सभ्यानां सततमेव उद्वेगं जनयति। एवं परुषवर्णतया पद्यश्रवणमात्रेण यत्र सहृदयानां क्लेशो जायते, तत्रैव भवति दुःश्रवत्वं दोषः। तल्लक्षितं विश्वनाथेन

साहित्यदर्पणे – 'परुषवर्णतया श्रुतिदुःखावहत्वं दुःश्रवत्वम्'[23] इति। विशेषतो वीर-रौद्र-बीभत्सरसान् विना रसान्तरे दुःश्रवत्वस्य मुख्यापकर्षत्वात् दोषत्वमेव। अतोऽनित्योऽयं दोषः। दोषोऽयं पदे पदांशे च सम्भवतीति *काव्यप्रकाशादौ*[24] अलङ्कारशास्त्रे विचार्य्यते। *शिशुपालवधे* कानिचित् पद्यानि दुःश्रवत्वदुष्टानीति प्राप्यते। दिङ्मात्रमुदाह्रियते *शिशुपालवधे*–

'विलुलितकमलौघः कीर्णवल्लीवितानः
प्रतिवनमवधूताशेषशाखिप्रसूनः।
क्वचिदयमनवस्थः स्थास्नुतामेति वायु-
वधूकुसुमविमर्दोद्गन्धिवेश्मान्तरेषु॥'[25] इति।

शिशुपालवधस्य एकादशसर्गस्थमिदं पद्यम्। अत्र स्निग्धप्रभातवायोः प्रवाहो वर्ण्यते कविना। पद्यस्यास्य तृतीये चरणे परुषवर्णतया श्रोतॄणाम् उद्वेगो जायते। अतोऽत्र दुःश्रवत्वदोषः। पद्येऽत्र वीररसादीनाम् असत्त्वात् परुषवर्णप्रयोगो दोषायैव।

एवमन्यत्र दुःश्रवत्वं यथा –

'मदमदनविकासस्पष्टधार्ष्ट्योदयानां
रतिकलहविकीर्णैर्भूषणैरर्चितेषु।
विदधति न गृहेषत्फुल्लपुष्पोपहारं
विफलविनययत्नाः कामिनीनां वयस्याः॥'[26] इति।

एकादशसर्गस्थेऽस्मिन् पद्ये प्रथमे चरणे 'धार्ष्ट्यो' इति पदस्य प्रयोगेन सहृदयानां श्रुतिकार्कश्यं जायते। अतो दुःश्रवत्वं दोषोऽत्र।

अश्लीलत्वम्[27]– श्रियं काव्यशोभां लाति ददातीति श्लीलः। न श्लीलः अश्लीलः। तस्य भावः अश्लीलता। व्रीडा-जुगुप्सामङ्गलव्यञ्जकशब्दत्वमेवाश्लीलत्वम्। यस्मिन् पद्ये प्रयुक्तं पदं व्रीडाया जुगुप्साया अमङ्गलस्य वा व्यञ्जकं भवति तत् एव पदम् अश्लीलम् इति भावः। इदम् अश्लीलत्वं व्रीडा-जुगुप्सा-अमङ्गलव्यञ्जकं त्रिविधं भवति।[28] *शिशुपालवधमहाकाव्ये* प्रथमप्रकारः अर्थात् व्रीडाव्यञ्जकम् अश्लीलपदं प्राप्तमस्माभिः –

'इत्थमत्र विततक्रमे क्रतौ वीक्ष्य धर्ममथ धर्मजन्मना।
अर्घदानमनु चोदितो वचः सभ्यमभ्यधित शन्तनोः सुतः॥'[29] इति।

अस्मिन् पद्ये 'चोदित' इति पदं सभ्यानां व्रीडां जनयति। व्रीडाव्यञ्जकत्वात् अत्र अश्लीलत्वं दोषः। वस्तुतः 'चोदित' इति पदस्य श्रवणानन्तरं सहृदयसभ्यानाम् असभ्यस्मृतेः[30] उरद्रेको भवति।

अवाचकत्वम्[31]– अवाचकत्वम् अनभिधायकत्वमिति। इदं पददोषे परिगण्यते। सर्वथैव विवक्षितार्थानवबोधकत्वम् अवचाकत्वमिति। यत्र कोऽपि शब्दः विवक्षितार्थम् अवबोधयितुं न समर्थो भवति तत्र अवाचकत्वं दोषो भवतीति। विवक्षितधर्मयुक्तस्य विवक्षितधर्मिणो न वाचकत्वं हि अवाचकत्वम्। एतादृशशब्दस्य प्रयोगात् अस्मिन् दोषे तात्पर्यविषयीभूतवस्तुधर्मप्रकारिका

बुद्धिः न जायते। तदुच्यते अलङ्कारतत्त्वविद्भिः –

'तात्पर्यविषयीभूतवस्तुधर्मप्रकारिका।
यतो न जायते बुद्धिः पदं तत्स्यादवाचकम्॥'[32] इति।

शिशुपालवधस्य –

'महामहानीलशिलारुचः पुरो निषेदिवान् कंसकृषः स विष्टरे।
श्रितोदयाद्रेरभिसायमुच्चकैरचूचुरचन्द्रमोऽभिरामताम्॥'[33] इति।

अस्मिन् पद्ये कविना श्रीकृष्णसविधे उपविशतो नारदमुनेः सौन्दर्यं वर्ण्यते। अत्र 'कंसकृषः (ष्)' पदं 'कृष्ण' इत्यर्थस्य अवबोधनाय कविना प्रयुक्तम्। किन्तु, तदर्थावबोधनाय 'कंसकृषः(ष्)' पदं शक्तं न भवति। अतः कृष्णार्थे तत् पदम् अवाचकम्। अतः अवाचकत्वं दोषोऽत्रास्माभिः समीक्षितः। अत्र पद्ये 'कंसकृषः(ष्)' इति पदेन कृष्णरूपाविवक्षितार्थस्यानवबोधने सहृदयानां रसप्रतीतौ विलम्बो जायते। अतः दोषत्वमिति भावः।

*शिशुपालवधस्या*नेकत्र अवाचकत्वदोषप्रसङ्गः अस्मदीयां लचनपदवीमारोहति।[34]

अविमृष्टविधेयांशता[35]— अविमृष्टः प्राधान्येन अनिर्दिष्टो विधेयांशो यत्र तत्त्वम्। एतल्लक्षयितुमाह विश्वनाथः– 'विधेयस्य विमर्शाभावेन गुणीभूतत्वम् अविमृष्टविधेयांशत्वम्'[36] इति। विधेयांशस्य प्रधानभागस्य विमर्शाभावेन प्रधाननिर्देशनाभावेन गुणीभूतत्वम् अविमृष्टविधेयांशत्वम् इति। पदार्थानां मध्ये विधेयांश उपादेयो भवति। अत उपादेयत्वात् स एव विधेयांशः प्रधानः। एवं प्रधानस्य प्राधान्येन निर्देश एव उचितः। किन्तु यदि तद्विपर्ययो घटते, तर्हि अयं दोषो भवति। क्वचित् समासेन, क्वचिद्वा उद्देश्यविधेयपदयोः पौर्वापर्यविपर्ययेण तद्विपर्ययो भवति।

'गतधृतिरवलम्बितुं वतासूननलमनालपनादहं भवत्याः।
प्रणयिनि यदि न प्रसादबुद्धिर्भव मम मानिनि! जीविते दयालुः॥'[37] इति।

पद्येऽस्मिन् 'अनलम्' इत्यत्र नञर्थस्य प्राधान्यम्। अतः प्रधानत्वेन हि तस्य निर्देशः कर्तव्यः। किन्तु, समासस्य कारणात् गुणीभावोऽत्र। अतोऽप्राधान्येन निर्देशात् अविमृष्टविधेयांशत्वं दोषः।

पदांशदोषः —

दुःश्रवत्वम् (पदांशगतम्)– पदांशगतो दुःश्रवत्वदोषोऽपि सम्भवतीति साहित्यतत्त्वकोविदानां परामर्शः।[38]

'पीत्वा जलानां निधिनातिगार्ध्या-
द्-वृद्धिं गतेऽप्यात्मनि नैव मान्तीः।
क्षिप्ता इवेन्दोः स रुचोऽधिवेलं
मुक्तावलीराकलयाञ्चकार॥'[39] इति।

अस्मिन् पद्ये प्रथमे चरणे– 'द्यो' इति परुषवर्णतया दुःश्रवत्वं दोषः। एतत् पदाशंगतं दुःश्रवत्वम्।

उदाहरणान्तरम्–

'व्रजति विषयमक्ष्णामंशुमाली न यावत्।'[40] इति।

अस्मिन् पद्ये 'अक्ष्णाम्' इत्यत्र पदे 'क्ष्ण' इति पदांशगतं दुःश्रवत्वं दोषः स्फुटः।

नेयार्थत्वम्[41] (पदांशगतम्)– नेयार्थत्वं दोषः *साहित्यदर्पणे* पददोषे गण्यते। किन्तु, अस्य पदांशगतत्वमपि तत्र विधीयते विश्वनाथकविराजेन।[42] नेयो न्यायराहित्येन कवेः स्वेच्छया कल्पनीयः अर्थो यस्य तस्य भावः, तत्त्वम् इति नेयार्थत्वम्। नेयार्थत्वं लक्षयितुमाह विश्वनाथः– 'नेयार्थत्वं रूढिप्रयोजनाभावात् अशक्तिकृतं लक्षार्थप्रकाशनम्'[43] इति। शक्तिः प्रतिभा सामर्थ्यम्, व्युत्पत्तिर्वा। न शक्तिः अशक्तिः, तया कृतं। रूढिप्रयोजनयोः अभावात् लक्ष्यार्थप्रकाशनं लक्ष्यः शक्यविरुद्धोऽर्थः तस्य प्रकाशनं प्रकाशकत्वम्। लक्षणा रूढिप्रयोजनमूला भवति। एतद्धेतुद्वयं विना शक्यसम्बन्धमात्रेण अशक्यार्थोपस्थापनमिति। *शिशुपालवधे* पदाशंगतं नेयार्थत्वं यथा –

'हरिर्हरिप्रस्थमथ प्रतस्थे॥'[44] इति।

अत्र पद्ये कविः माघः 'इन्द्रप्रस्थम्' इत्यवबोधयितुं 'हरिप्रस्थम्' प्रयुङ्क्ते। किन्तु 'इन्द्रप्रथम्' इति पदस्य एकतरांशोऽपि परिवृत्तिं न सहते। किन्तु, हरिप्रस्थस्य उपादानात् तत्र शब्दपरिवृत्तिः सञ्जायते। अत्र इन्द्रशब्दस्य पर्यायवाचिनो हरि-शब्दस्य प्रयोगः कृतः। किन्तु एतादृशस्य लाक्षणिकप्रयोगस्य रूढि-प्रयोजनादिकं किमपि कारणं नास्ति। अर्थात् अत्र हरिप्रस्थपदोपादानात् तत्र च रूढिप्रयोजनयोरभावेऽपि हरिपदेन अशक्तिकृतस्य इन्द्र-रूपलक्षार्थस्य प्रकाशनात् पदांशगतो नेयार्थत्वदोषः।

अन्यदुदाहरणम् –

'गुरुकोपरुद्धपदमापदसितयवनस्य रौद्रताम्।'[45] इति।

पद्येऽत्र 'असितयवन' इति पदस्य 'असित' पदांशेन 'कालरूपलक्ष्यार्थ'स्य प्रकाशनं भवति। किन्तु एतादृशलाक्षणिकप्रयोगस्य रूढि-प्रयोजनादिकं किमपि कारणं नास्ति। अतः रूढि-प्रयोजयोरभावे कालरूपलक्ष्यार्थप्रकाशनात् पदांशगतो नेयार्थत्वदोषः।

वाक्यदोषः – *साहित्यदर्पणे* केवलवाक्यमात्रगता त्रयोविंशतिर्दोषा विधृताः सन्ति।[46] एतेषां मध्ये *शिशुपालवधे* प्रायेण दशसंख्यकाः प्राप्ताः।

अविमृष्टविधेयांशता (वाक्यगता)– अविमृष्टविधेयांशतायाः वाक्यगतत्वमपि सम्भवतीति *साहित्यदर्पणे*[47] विधीयते।

'अवतमसभिदायै भास्वताभ्युद्गतेन
प्रसभमुडुगणोऽसौ दर्शनीयोऽप्यपास्तः।
निरसितुमरिमिच्छोर्य तदीयाश्रयेण
श्रियमधिगतवन्तस्तेऽपि हन्तव्यपक्षे॥'[48] इति।

पद्येनानेन कविः प्रभातकालीनसूर्योदयं वर्णितवान्। अत्र द्वितीयचरणस्य अन्वयः– 'अरिं निरसितुम् इच्छोः हन्तव्यपक्षे ते अपि स्युः, ये तदीयाश्रयेण श्रियमधिगतवन्तः' एवम् कर्तुं युज्यते। वाक्येऽस्मिन्– उद्देश्यभागः, विधेयभागः च स्तः। उद्देश्यवाक्यं तावत्– 'ये त्वदीयाश्रयेण श्रियमधिगतवन्तः' इति। अन्यत्र विधेयवाक्यन्तु– 'अरिं निरसितुम् इच्छोः तेऽपि हन्तव्यपक्षे स्युः' इति। 'अनुवाद्यमनुक्त्वैव न विधेयमुदीरयेत्' इति न्यायानुसारेण उद्देश्यनिर्देशनमादौ कर्तव्यमस्ति, ततःपरं विधेयनिर्देशनमिति। किन्तु पद्येऽत्र उद्देश्य-विधेययोः पौर्वापर्यविपर्ययात् स न्यासो न रक्षितः। अतएव विधेयभागस्यय विमर्शाभावेन गुणीभूतत्वम्। अतः अविमृष्टविधेयांशत्वं दोषः। उद्देश्यविधेयपौर्वापर्यविपर्ययात् मुख्यार्थस्य प्रतीतिविलम्बात् रसप्रतीतौ विलम्ब इति कृत्वा दोषत्वमेव। अयम् अविमृष्टविधेयांशत्वं दोषो नित्यः।

पतत्प्रकर्षत्वम्[49]– पतन् ह्रसन् प्रकर्षः क्रमिकोत्कर्षः तस्य भावः पतत्प्रकर्षत्वमिति। क्रमिकप्रकर्षहीनत्वमेव पतत्प्रकर्षत्वमिति लक्षणम्। यत्र अलङ्कारकृतस्य बन्धकृतस्य वा प्रकर्षस्य उत्तरोत्तरं पातो निकर्षो भवति, तदैव पतत्प्रकर्षनामको वाक्यदोषो भवति। मुख्यतोऽत्र पूर्वापेक्षया उत्तरत्र बन्धस्य शैथिल्यात् अनुप्रासपाताच्च निकर्षो भवति। तदुच्यते अलङ्कारतत्त्वविचक्षणैः–

'पतत्प्रकर्षे बन्धस्य शैथिल्यादुत्तरोत्तरम्।
पूर्वानुसारतो कोऽपि निकर्षो यत्र जायते॥'[50] इति।

शिशुपालवधस्य प्रथमे सर्गे एकत्र पतत्प्रकर्षत्वमभिलक्षितमस्माभिः। पद्यं यथा –

'निदाघधामानिवाधिदीधितिं मुदा विकासं मुनिमभ्युपेयुषी।
विलोचने बिभ्रदधिश्रितश्रिणी स पुण्डरीकाक्ष इति स्फुटोऽभवत्॥'[51] इति।

स्वर्गतो नारदमुनेरवतरणात् श्रीकृष्णस्यानन्दातिशय्यं श्लोकेनानेन वर्ण्यते कविना माघेन। उक्ते पद्ये प्रथमे चरणे– 'द-ध' वर्णयोः, द्वतीये चरणे– 'म' वर्णस्य, तृतीये– 'श्र' इति युक्तवर्णयोः च क्रमेण वर्णसाम्यरूपोऽनुप्रासो[52] लक्ष्यते। एवं श्लोकस्थचरणत्रितये अनुप्रासानन्तरं चरमे चरणे अनुप्रासाभावेन प्रकर्षपातात् पतत्प्रकर्षत्वमिति दोषः।

कथितपदता[53]– कथितं पदं यस्मिन् तत् कथितपदं, तस्य भावः कथितपदत्वमिति। प्रयोजनशून्यत्वे सति समानार्थकसमानुपूर्विकवत्त्वं कथितपदत्वमिति लक्षणं भवितुमर्हति। अर्थात्, यदि प्रयोजनं विना एव समानार्थकं समानाकारं वा किमपि पदं द्विवारं प्रयुज्यते तर्हि तत्र कथितपदता दोषो भवति।

शिशुपालवधस्य प्रथमसर्गस्थे पद्यविशेषे दोषोऽयं परिलक्ष्यते। पद्यं यथा–

'कृतः प्रजाक्षेमकृता प्रजासृजा सुपानिक्षेपनिराकुलात्मना।
सदोपयोगेऽपि गुरुस्त्वमक्षयो निधिः श्रुतीनां धनसम्पदामिव॥' इति।

नारदं मुनिं प्रति श्रीकृष्णस्येदं प्रशंसाव्यञ्जकं व्याक्यमिदम्। पद्येऽत्र समानार्थकं तथा समानानुपूर्वीकं 'प्रजा' इति पदं द्विवारं प्रयुज्यते। अतः कथितपदत्वं दोषः। एतादृशः पदप्रयोगः कवेः अशक्तिं प्रकाशयन् वैरस्यं किमपि आवहतीति मतं विदुषाम्।[54]

अन्यदुदाहरणम्–

'सस्नुः पयः पपुरनेनिजरम्बराणि
जक्षुर्बिसं धृतविकासिबिसप्रसूनाः।
सैन्याः श्रियामनुपभोगनिरर्थकत्व-
दोषप्रवादममृजन्नगनिम्नगानाम्॥'[55] इति।

पार्वत्यनद्यां श्रीकृष्णस्य सैन्यादिकानां स्नानादिकं कविना वर्ण्यतेऽनेन श्लोकेन। पद्येऽत्र 'बिस'-पदस्य द्विवारम् उपादानात् कथितपदता दोषः स्फुटः। एवं *शिशुपालवधे* सर्गान्तरेऽपि केषुचित् पद्येषु[56] कथितपदतादोषो दृश्यते।

भग्नप्रक्रमता[57]– भग्नो नष्टो विच्छिन्नो वा प्रक्रमः प्रस्तावः (उपक्रमः) यस्य स भग्नप्रक्रमः, तस्य भावो भग्नप्रक्रमता। वस्तुतो यत्र येन प्रकारेण यत् प्राङ्निर्दिष्टमस्ति, तेन प्रकारेणैव तत् कथनीयम्। तत्प्रकारेणानुक्तौ भङ्ग एव। येन रूपेणोपक्रमस्तेनैवोपसंहारः इति नियमस्य भङ्गो हि भग्नप्रक्रमतेति भावः। भग्नप्रक्रमता प्रकृति-प्रत्यय-सर्वनाम-पर्यायदिविषयत्वादनेकधेति व्यवस्थीयते। यतोऽत्र भिन्नप्रक्रमवत्पदानां प्रयोगो भवति, अतः तत्कारणानुसन्धानेन विलम्बो जायते। तद्विलम्बत्वात् रसप्रतीतौ विलम्ब इति कृत्वास्य दोषता।

*शिशुपालवध*महाकाव्ये प्रकृति-प्रत्यय-लिङ्ग-कालभेद-पर्यायविषयो भग्नप्रक्रमतादोषोऽस्माभिः समीक्षितः। क्रमेण तेषामुदाहरणं सविवेकं प्रस्तूयते।

प्रकृतिविषयः – मूलः शब्दः, धातुः वोच्यते व्याकरणे प्रकृतिः।[58]

'नैतल्लघ्वपि भूयसा वचो वाचातिशय्यते।'[59] इति।

अत्र पद्ये द्वितीयचरणस्य प्रारम्भः 'वचो (वचस्)' शब्देन कृत्वा तच्छब्देनैव उपसंहारः कर्तव्य आसीत्। किन्तु, 'वाचा (वाक्)' इति अभिधानात् प्रकृतिविषयभग्नप्रक्रमता दोषः।

उदाहरणान्तरम् –

'संक्षिप्तस्याप्यतोऽस्यैव वाक्यस्यार्थगरीयसः।
सुविस्तरतरा वाचो भाष्यभूता भवन्तु मे॥'[60] इति।

अत्र पद्ये द्वितीयचरणस्य प्रारम्भो 'वाक्य' इत्यनेन कृत्वा तृतीयचरणे 'वाचः (वाक्)' इत्यभिधानात् भग्नप्रक्रमता दोषः।

अपरं च –

'तुरगशताकुलस्य परितः परमेकतुरङ्गजन्मनः
प्रमथितभूभृतः प्रतिपथं मथितस्य भृशं महीभृता।'[61] इति।

अत्र पद्ये कविना 'तुरग' 'भूभृत्' इत्यादिना प्रक्रम्य क्रमेण 'तुरङ्ग', 'महीभृत्' चेत्यादिपदाभिधानात् प्रकृतिविषयो भग्नप्रक्रमता दोषः।

माघस्य *शिशुपालवधे* सर्गान्तरे अनेकपद्येषु प्रकृतिविषयो भग्नप्रक्रमतादोषः[62] परिलक्ष्यते।

प्रत्ययविषयः –

‘उपकर्त्रारिणा सन्धिर्न मित्रेणापकारिणा।
उपकारापकारी हि लक्ष्यं लक्षणमेतयोः॥’[63] इति।

पद्येऽत्र ‘उपकर्त्रा (उप-कृ+तृच्)’ इति तृच्-प्रत्ययान्तपदेन प्रक्रम्य ‘अपकारी (अप-कृ+णिनि)’ णिनि-प्रत्ययान्तपदेनाभिधानात् अत्र प्रत्ययविषयो भग्नप्रक्रमतादोषः।

*शिशुपालवध*महाकाव्यस्यानेकत्रायं दोषः परिलक्ष्यते।[64]

लिङ्गविषयः –

‘पुराणि दुर्गाणि निशातमायुधं
बलानि शूराणि घनाश्च कञ्चुकाः।’[65] इति।

अत्र पद्ये ‘पुराणि’ इत्यादिना नपुंसकलिङ्गेन प्रक्रम्य ‘कञ्चुकाः’ ‘घनाः’ चेति पुंलिङ्गप्रयोगात् लिङ्गविषयो भग्नप्रक्रमतादोषः।

अन्यदुदाहरणम् –

‘तपेन वर्षाः शरदा हिमागमो
वसन्तलक्ष्म्या शिशिरः समेत्य च।’[66] इति।

अस्मिन् श्लोके ‘तपेन’ इति पुंलिङ्गतृतीयान्तपदेन प्रक्रम्य ‘शरदा’ ‘वसन्तलक्ष्म्या’ चेत्यादिस्त्रीलिङ्गतृतीयान्तपदाभ्याम् अभिधानात् लिङ्गविषयो भग्नप्रक्रमता दोषः। *शिशुपालवध*स्य अन्यसर्गेऽपि अयं लिङ्गविषयभग्नप्रक्रमतादोषो लक्ष्यते।[67]

कालभेदविषयः–

‘अभितः सदोऽथ हरिपाण्डवौ रथादमलांशुमण्डलसमुल्लसत्तनू।
अवतरेतुर्नयनन्दनौ नभःशशिभार्गवावुदयपर्वतादिव॥’[68] इति।

उदयपर्वतात् शशिभार्गवयोः तथा रथात् हरिपाण्डवयोः अवतरणे कालभेदः स्पष्टः। अतः कालभेदविषयभग्नप्रक्रमतादोषः।

पर्यायविषयः–

‘जितरोषरया महाधियः सपदि क्रोधजितो लघुर्जनः।
विजितेन जितस्य दुर्मतेर्मतिमद्भिः सह का विरोधिता॥’[69] इति।

पद्येऽस्मिन् ‘रोषः’ इति पदेन प्रारभ्य ‘क्रोध’ इति पदेन अभिधानात् पर्यायविषयो भग्नप्रक्रमतादोषः। क्रोधः कोपः चोभयोः पर्यायवाचित्वं कोषादौ प्रसिद्धमस्ति।[70]

अधिकपदता[71]– अनावश्यकपदत्वम् अनुपयुक्तपदत्वं वा अधिकपदत्वमिति। वाक्ये कदाचित् अनावश्यकं पदं प्रयुज्यते, तत्र अधिकपदतादोषो भवति। एतादृशस्यानवश्यकपदस्य व्यवहारे, अस्य प्रासङ्गिकता अस्ति न वेति सार्थानुसन्धाने विलम्बात् रसप्रतीतौ विलम्बो जायते। अतो दोष एव। किन्तु, अनित्योऽयं दोषः।

‘ताः पूर्वं सचकितमागमय्य गाधं कृत्वाथो मृदु पदमन्तराविशन्त्यः।

कामिन्यो मन इव कामिनः सरागैरङ्गैस्तज्जलमनुरञ्जयाम्बभूव॥'[72] इति।

कामिनीनां जलविहारोऽस्मिन् श्लोके वर्ण्यते कविना। द्वितीये चरणे कविना आनन्तर्यबोधनार्थे 'अथ' इत्यव्ययपदं व्यवहृतम्। किन्तु लक्षणीयं यत् – प्रथमचरणस्थेन 'आगमय्य' इत्यनेन पदेन आनन्तर्यबोधो जायते। अतः पुनः तदर्थावगतये अथ-शब्दस्य व्यवहारे पदाधिक्यात् अधिकपदतानामको दोषः।

न्यूनपदता[73]– उपादेयवाचकपदहीनवाक्यत्वं न्यूनपदत्वमिति लक्षणं युज्यते। अर्थात्, विवक्षितस्य उपादेयस्य वार्थस्य वाचकं पदं यदि वाक्ये न प्रयुज्यते तर्हि इयं न्यूनपदता सम्भवतीति भावः। यथा *शिशुपालवधे*—

'निषेव्यमाणेन शिवैर्मरुद्भि-
रध्यास्यमाना हरिणा चिराय।
उद्रश्मिरत्नाङ्कुरधाम्नि सिन्धा-
वाह्वास्त मेरावमरावतीं या॥'[74] इति।

द्वारकानगरी सौन्दर्यातिशय्येन अमरावतीतुल्येति अत्र वक्तुमभिलाषः कवेः। श्लोके 'सिन्धौ', 'मरौ' चेति उभयशब्दाभ्यां परमेव क्रमेण– 'स्थिता' 'स्थिताम्' चेति पदद्वयस्याभिधानं विवक्षितमासीत्। अर्थात्, 'सिन्धौ <u>स्थिता</u> या (द्वारका) मेरौ <u>स्थिताम्</u> अमरावतीम् आह्वास्त' इति विवक्षा। किन्तु, तयोः पदयोः असत्त्वात् दोषत्वमेव।

एवं *शिशुपाववधस्य* सर्गान्तरस्थितेषु पद्येषु[75] न्यूनपदता लक्ष्यते।

अस्थानपदता– अनुपयुक्तस्थाने वाचकपदप्रयोगत्वम् अस्थानपदत्वम्। अनुपयुक्तस्थाने अस्थाने वा यदि वाचकपदस्य प्रयोगः क्रियते, तर्हि अयम् अस्थानपदतानामको दोषो भवति। वस्तुतः समुचिते स्थान एव पदप्रयोगः काम्यः, तदन्यथा अस्थानपदतादोषो जायते। अस्थाने पदमात्रस्य निवेशो सर्वमेव वाक्यं विवक्षितार्थप्रत्यायने मन्थरं भवतीति कृत्वा वाक्यदोषः। *शिशुपालवधे* अस्योदाहरणं प्राप्यते। तद्यथा–

'तत्पूर्वमंसद्वयसं द्विपाधिपाः क्षणं सहेला परितो जगाहिरे।
सद्यस्ततस्तेरुरनारतस्रुतस्वदानवारिप्रचुरीकृतं पयः॥'[76] इति

उपजातिच्छन्दोमये पद्येऽस्मिन् हस्तिनां यमुनानद्यतिक्रमणं वर्णितं माघेन। पद्ये 'पयः' इति पदस्य व्यवहार आदौ समुचित एव। ततःपरं 'तत्' इति सर्वनाम। यतः तत्-इत्यनेन पय एव अवगम्यते। अतः प्रथमम् 'तत्' इत्यभिधाय तत्परं 'पय' इत्यभिधानात् अस्थानपदता दोषः।

गर्भितता[77]– वाक्यस्य वाक्यान्तरे यत्रानुप्रवेशो भवति, तत्रैव भवति गर्भिततानामको दोषः। गर्भितता वाक्यान्तरे वाक्यान्तरानुप्रवेशे भवतीति मतं प्रदर्शयति विश्वनाथाचार्यः।[78] अनुरूपाभिप्रायः *काव्यप्रकाशे*ऽपि दृश्यते।[79] वाक्यान्तरे यदि वाक्यान्तरं प्रविशति, तर्हि अन्वयार्हपादानाम् अनुसन्धाने विलम्बो जायते। अतो रसप्रतीतावपि विलम्ब इति कृत्वा दोषः। अनित्योऽयं दोषः। *शिशुपालवधमहाकाव्ये* गर्भितता लक्ष्यते। उदाहरणं यथा—

'आत्मानमेव जलधेः प्रतिबिम्बताङ्ग-
मूर्मौ महत्यभिसुखापतितं निरीक्ष्य।
क्रोधादधावदपभीरभिहन्तुमन्य-
नागाभियुक्त इव युक्तमहो महेभः॥'[80] इति।

अत्र तृतीयचरणस्य प्रथमे– 'अधावत्' इति क्रियापदं चतुर्थचरणस्थेन– 'महेभः' इति पदेनान्वितं सत् वाक्यं सृष्टम्। तस्मिन् वाक्ये 'अहो युक्तम्' इति वाक्यान्तरस्य प्रवेशात् गर्भिततादोष एव।

समाप्तपुनरात्तता[81]– समाप्तम् अन्वयबोधजननात् निराकाङ्क्षमपि पुनः विशेषणान्तराकाङ्क्षणा आत्तं गृहीतं यत्र तस्य भावः पुनरात्ततेति। वाक्ये क्रियाकारकयोः समाप्त्या वाक्यं सम्पूर्ण सत् यदि पुनः वाक्यान्वयिपदाभिधानं क्रियते, तर्हि समाप्तपुनरात्तता दोषो भवतीति सरलार्थः। *शिशुपालवध*स्यानेकत्र पद्येषु इयं समाप्तपुनरात्तता लक्ष्यते। दिङ्मात्रं तत्रोदाह्रियते –

'बृहत्तुल्यैरप्यतुलैर्वितानमालापिनद्धैरपि चावितानैः।
रेजे विचित्रैरपि या सचित्रैर्गृहैर्विशालैरपि भूरिशालैः॥'[82] इति।

पद्येऽस्मिन् चतुर्थचरणे 'गृहैः' इत्यत्र वाक्यस्य आकाङ्क्षा समाप्यते। किन्तु, पुनः 'विशालैः' 'भूरिशालैः' इति गृहस्य विशेषणद्वयेन पुनरुपादानात् समाप्तपुनरात्तता दोषः।

*शिशुपालवध*स्य अनेकत्र पद्येषु[83] इयं समाप्तपुनरात्तता परिलक्ष्यते।

अक्रमता[84]– अविद्यमानः क्रमो यस्मिन् वाक्ये सोऽक्रमः, तस्य भावः अक्रमता। विशेषतः यत्पदस्यान्तरं यत्पदस्योपादानमुचितं वर्तते, ततोऽन्यत् यत्रोपादीयते तदेवाक्रमिति वक्तुं युज्यते। अक्रमस्थपदस्य अनुसन्धानविलम्बात् रसप्रतीतिविलम्ब इति भावः। *शिशुपालवधे* अक्रमतादोषयुक्तं पद्यं यथा–

'समय एव करोति बलाबलं प्रणिगदन्त इतीव शरीरिणाम्।
शरदि हंसरवाः परुषीकृतस्वरमयूरमयूरमणीयताम्॥'[85] इति।

वाक्येऽस्मिन् 'बलाबम्' इति पदात् परम् 'इति' पदस्य प्रयोगः करणीय आसीत्। अर्थात् – 'समय एव बलाबलं करोति इति प्रणिगदन्त' एवम् व्यवस्थापना कार्या। किन्तु तस्य व्यत्ययोऽत्र समालोकितः। अतः अक्रमता दोषः। बलाबलम् इत्यतः परम् एव स्थितियोग्यस्य इति-शब्दस्य प्रणिगदन्त इत्यनन्तरपाठात् अक्रमतादोष इत्याशयः।

अर्द्धान्तरैकपदता[86]– यदि कस्यचन पद्यस्य पूर्वार्द्धगतं पदं यदि उत्तरार्धे पठ्यते, किम्वा उत्तरार्धगतं पदं पूर्वार्धे पठ्यते, तर्हि तत्र अर्द्धान्तरैकपदता इति दोषो भवति। अत एषो दोषो द्विविधः– १) पूर्वार्द्धवाक्यघटकैकपदस्य परार्द्धे पाठः, २) परार्द्धवाक्यघटकैकपदस्य पूर्वार्द्धे पाठः च। वैकल्पिकविधानराहित्यात् नित्यदोषत्वेनेयं परिगण्यते। *शिशुपालवध*महाकाव्ये अर्द्धान्तरैकपदतायाः प्रथमप्रकारः प्राप्यतेऽस्माभिः।

'यावदर्थपदां वाचमेवमादाय माधवः।
विरराम महीयांसः प्रकृत्या मितभाषिणः॥'[87] इति।

पद्येऽस्मिन् 'विरराम' इति तिङन्तं पदं पूर्वार्द्धेऽन्वयि भवति। किन्तु, परार्द्धे तस्य अभिधानात् अर्द्धान्तरैकपदता दोषः।

*शिशुपालवध*महाकाव्ये सर्गान्तरे अर्द्धान्तरैकपदतादोषयुक्ताः पद्यप्रचया विद्यन्ते।[88]

वाच्यानभिधानता– वाच्यस्य अवश्यं वक्तव्यस्य अनभिधानता हि वाच्यानभिधानता। 'वाच्यशब्दः' अत्र 'शब्दपरः' न तु अर्थपरः। यदि वाच्यशब्दोऽर्थपरो भवेत्, तर्हि स वाक्यदोषो न भवतीति। अतो वाच्यम्– वाचकपदातिरिक्तम् अवश्यवक्तव्यं द्योतकं, तस्य अनभिधानम्– अनुक्तं यत्र वाक्ये तद् वाक्यं वाच्यानभिधानमिति। यतोऽत्र अवश्यवक्तव्यस्य अनभिधानं भवति, अतः तदनुसन्धाने सुतरां विलम्बो जायते। एवमनुसन्धानविलम्बे रसप्रतीतौ विलम्ब इति कृत्वा दोष एव। इयं तु वाच्यानभिधानता अनित्या। *शिशुपालवधे* वाच्यानभिधानतादोषयुक्तं पद्यं यथा–

'अनुलेपनानि कुसुमान्यबलाः
कृतमन्यवः पतिषु दीपशिखाः।
समयेन तेन चिरसुप्तमनो-
भवबोधनं सममबोधिषत॥'[89] इति।

अस्य पद्यस्य पूर्वार्द्धे 'समुच्चयबोधकः च-कारः' वक्तव्य आसीत्। अर्थात्, 'तेन समयेन अनुलेपनानि कुसुमानि पतिषु कृतमन्यवः अबलाः दीपशिखाः (च)' अनेनैव प्रकारेण काव्यं कथनीयम्। किन्तु, तदत्र नोक्तः। अतः वाच्यानभिधानतादोषः। वस्तुतः 'च-कार' न वाचकम्, अपितु द्योतकम्। अतएव द्योतकपदस्यानभिधाने वाच्यानभिधानता दोष इत्याशयो साहित्यदर्पणकारस्योक्तौ प्रकटितः।[90]

*शिशुपालवध*स्य सर्गान्तरे अनेकत्र पद्येषु[91] वाच्यानभिधानतादोषः समीक्षितः।

अर्थदोषः– *साहित्यदर्पणे* त्रयोविंशतिधा अर्थदोषाः प्रकीर्तिताः सन्ति।[92] तन्मध्ये द्वित्रा अस्माभिः *शिशुपालवधे* प्राप्ताः।

अपुष्टार्थत्वम्[93]– मुख्यानुपकारित्वमपुष्टार्थत्वमिति। श्लोके योऽर्थो विवक्षितः प्रकृतप्रतिपाद्यो वा तस्य अनुपयोगित्वे अपरिपोषकत्वे अपुष्टार्थत्वं दोषो भवति। मुख्यानुपयोगिनोऽर्थस्य सन्निवेशहेत्वनुसन्धानविलम्बेन रसप्रतीतिविलम्बादस्य दोषतैव। नित्यदोषोऽयम्।

'दारी दरदरिद्रोऽरिदारूदारोऽद्रिदूरदः।
दूरादरीद्रोऽददरद्रोदोरुद्दारुरादरी॥'[94] इति।

श्रीकृष्णस्य पराक्रममभिव्यञ्जितुं पद्यमिदमुपन्यस्तं कविना माघेन। पद्येऽस्मिन् 'दारी', अरौद्रः', दारुः' चेत्यादीनि पदानि श्रीकृष्णस्य शत्रुविदारणकर्मरूपमुख्यार्थस्यानुपकारीणि वर्तन्ते। अतोऽत्र अपुष्टार्थत्वं दोषः स्वीकरणीयः।

पुनरुक्तत्वम्– केनचित् शब्देन प्रतिपादितस्य अर्थस्य पुनः तद्वाचकेन पर्यायन्तरेण वा

प्रतिपादनं प्रत्यायनं वा पुनरुक्तता। अर्थात्, केनचित् शब्देन यस्यार्थस्य प्रतिपादनं कृतम्, पुनस्तस्यैव वाचकशब्देन यत्र प्रतिपादनं क्रियते तत्र पुनरुक्तत्वं दोषो भवतीति सरलार्थः। *शिशुपालवध*महाकाव्ये पुनरुक्तत्वदोषमयं पद्यं यथा–

'दधतः शशाङ्कितशशाङ्करुचि लसदुरश्छदं वपुः।
चक्रुरथ सह पुरन्ध्रिजनैरयथार्थसिद्धिं सरकं महीभृतः॥'[95] इति।

अत्र पद्ये 'शशाङ्कित-शशाङ्क' इत्यत्र पुनरुक्तता दोषः स्फुट एव। यतः शशेन अङ्कितत्वात् स चन्द्रः शशाङ्कनामा। किन्तु, पुनः शशाङ्क-पदेन तत्प्रतिपादनात् पुनरुक्तत्वं दोषः। द्वितीयवारप्रतिपादनकारणान्वेषणविलम्बात् अत्र रसप्रतीतिविलम्बः।

रसदोषः– *साहित्यदर्पणे* नामतः चतुर्दश रसदोषाः सूचिकाबद्धा वर्तन्ते।[96] तन्मध्ये 'स्वशब्देन रसस्योक्तिः' केवलोऽभिलक्षितोऽस्माभिरत्र।

स्वशब्देन रसस्योक्तिः– इयं रसदोषमध्ये[97] परिगण्यते। अभिव्यज्यमानस्य रसस्य यदि श्रृङ्गारादिना स्वशब्देन उक्तिः भवति तर्हि तत् रसदोषरूपेण परिगण्यते। *शिशुपालवध*स्य ऊनविंशतितमे सर्गे एकस्मिन् पद्ये दोषोऽयं अस्माकं नयनपदवीमागच्छति। तत्पद्यं यथा–

'धृतप्रत्यग्रश्रृङ्गाररसरागैरपि द्विपैः।
सरोषसम्भ्रमैर्बभ्रे रौद्र एव रणे रसः॥'[98] इति।

पद्येऽस्मिन् 'श्रृङ्गारः', 'रौद्रः' च रसयोः स्वशब्दोक्तेः रसदोष एव स्फुटः।

'माघकाव्यस्य काव्यदोषसमीक्षणम्' इति लघुशोधपत्रस्य समुपस्थापनं सम्प्रति समवसितम्। बृहति अस्मिन् महाकाव्ये बहुत्र पद्येषु अलङ्कारशास्त्रसम्मतान् काव्यदोषान् समीक्ष्य तेऽस्माभिः शोधपत्रे प्रदर्शिताः। उक्तदोषाणां मध्ये केचित् पदगताः, केचित् पदांशगताः, केचित् अर्थगताः च सन्ति। वाक्यगता दोषा भूयांसो लक्ष्यन्तेऽत्र। प्राप्तदोषाणां मध्ये बहवो दोषाः सन्ति ये प्रतिप्रसवात् अनित्याः, बहवः पुनः नित्याः प्रतिप्रसाभावादिति।

जगति किमपि दुष्टं वस्तु कदापि कुत्रापि वा न गृह्यते। तत् पुनः शरीरम् उत भवतु वाङ्मयं वा। योषितां शरीरं ललामितं सुन्दरञ्चापि दोषसद्भावात् न गृह्यते। तथा वाङ्मयेऽपि दोषलेशसद्भावमपि संस्कृतालङ्कारिका न स्वीकर्तुम् इच्छन्ति। भोजराजो दुष्टकाव्यस्य कारणात् कुकवित्वस्य निन्दां विरचयन् तं साक्षान्मृत्युं जगाद।[99] अतः सर्वादौ काव्ये दोषहानं विधेयम्। महाकविना माघेनापि एतत्सर्वमपि विवेकं मनसि निधाय निर्दुष्टं काव्यं रचितुं प्रचेष्टितमिति मन्यामहे। किन्तु स्खलनं गच्छत एव भवति। मृन्मयमह्यां किमपि निर्दुष्टं न सम्भवति। संसारे एतद्दृश्यते यत् रत्नं कीटानुबिद्धमपि तत् मौल्यादिकम् उत्तमाङ्गमेव भूषयति। तथा *शिशुपालवध*काव्यरूपिणा दोषलवसंस्पृष्टरत्नेन सहृदयचित्तविभूषणे का बाधास्ति? माघस्येयं शाश्वती कृतिः युगे युगे रसिकहृदयं सुधासेकेन परितृप्तं करोतीव। कदा पुनः माघस्य वाणी कान्ताया आस्यविनिसृतलास्यसरस्वतीव कर्णयोः चिरसुखं जनयतीति।

Endnotes

1. 'गुणविपर्ययात्मनो दोषः।' - *काव्यालङ्कारसूत्रम्*, २/१/१
2. 'उद्वेगजनको दोषः सभ्यानाम्।' - *अग्निपुराणम्*, ३४७/१
3. 'काव्यस्यात्मा स एवार्थः।' – *ध्वन्यालोकः*, १/५
4. 'तेन रस एव वस्तुत आत्मा' – *ध्वन्यालोकः*, लोचनम्, १/५
5. 'अनौचित्यादृते नान्यद्रसभङ्गस्य कारणम्। प्रसिद्धौचित्यबन्धस्तु रसस्योपनिषत्परा।।' – *ध्वन्यालोकः* (लोचन-बालप्रियासमेतः), तृतीयोद्योतः, पृ., ३३०, पुनर्मुद्रितं संस्करणं, २०१५
6. 'मुख्यार्थहतिर्दोषः रसश्च मुख्यः' - *काव्यप्रकाशः*, सूत्रम्, ७१
7. 'स्याच्चेतो विशता येन सक्षता रमणीयता। शब्देऽर्थे च कृतोन्मेषं दोषमुद्बोधयन्ति तम्।।' - *चन्द्रालोकः*, २/१
8. 'रसस्योत्कर्षापकर्षहेतू गुणदोषौ।' - *काव्यानुशासनम्*, १/१२
9. 'दोषः काव्यापकर्षस्य हेतुः।' - *Prataparudriya of Vidyanatha with Ratnapana of Kumaraswamin,* Ed. by S. Chandrasekhara Sastrigal, Page, 213, edition, 1914.
10. 'रसापकर्षका दोषाः।' *साहित्यदर्पणः*, सम्पा. प्रो० पराशरदत्तशर्मा पराशरः, भागः – ३, पृ., २३६०
11. '...दोषा अनित्या ये।' - *ध्वन्यालोकः*, २/११
12. 'द्विविधो हि दोषः – कवेरव्युत्पत्तिकृतोऽशक्तिकृतश्च।' - *ध्वन्यालोकः* (लोचन-बालप्रियासमेतः), वृत्त्यंशः, द्वितीयोद्योतः, पृ., ३१६
13. 'विरोधिरससम्बन्धिभावा..।' - *ध्वन्यालोकः*, ३/१८
14. 'दोषाः पदानां वाक्यानां.........वाक्यार्थानां च.........।' - *सरस्वतीकण्ठाभरणम्*, १/३
15. 'अर्थविषयं शब्दविषयं च' – *व्यक्तिविवेकः*, द्वितीयविवेकः, पृ., ३७, सम्पा. रेवाप्रसादद्विवेदी,
16. 'दुष्टं पदं' (*काव्यप्रकाशः*, सूत्रम्, ७२), 'वाक्यमेव तथा' (सूत्रम्, ७४), 'अर्थोऽपुष्टः' (सूत्रम्, ७५), 'रसे दोषाः स्युः' (सूत्रम्,८१)
17. *वाग्भटालङ्कारः*, २/६, १६, २५
18. 'शब्देऽर्थे च कृतोन्मेषं दोषम्।' - *चन्द्रालोकः*, २/१
19. 'शब्दानामपि पद-वाक्यत्वेन च द्वैविध्यम्।' - *Prataparudriya of Vidyanatha with Ratnapana of Kumaraswamin*, Ed. & Pub. by S. Chandrasekhara Sastrigal, Page, 213, 1914. 'रसभावादीनां स्वशब्दवाच्यता दुष्टा।' - तत्रैव, पृष्ठम्, २३२
20. '... ते पुनः पञ्चधा मताः। पदे तदंशे वाक्येऽर्थे सम्भवन्ति रसेऽपि यत्।।' - *साहित्यदर्पणः*, ७/१
21. *साहित्यदर्पणः*, ७/२-३
22. भामहस्य *काव्यालङ्कारे* (१/४७) 'श्रुतिदुष्टमिति' पठ्यते। *काव्यालङ्कारसूत्रौ* (२/१/६), *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (१/८) च 'कष्टमिति' पठ्यते। मम्मटस्य *काव्यप्रकाशे* , जयदेवस्य *चन्द्रालोके* (२/२), *वाग्भटालङ्कारे* (२/८) च 'श्रुतिकटु' इत्याम्नायते।
23. *साहित्यदर्पणः*, सप्तमपरिच्छेदः, सम्पा. योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृष्ठम्, २३२०
24. 'दोषाः सन्त्येते पदस्यांशेऽपि केचन।' – *काव्यप्रकाशः*, सूत्रम्, ४७

25. *शिशुपालवधम्*, ११/२८
26. *शिशुपालवधम्*, ११/३६
27. वामनीये *काव्यालङ्कारसूत्रे* (२/१/१०) 'अश्लीलत्वं' 'पदार्थदोषे', *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (१/४४-४६) च 'वाक्यार्थदोषे' पठ्यते। 'अश्लीलमिति निर्दिष्टमश्लीलार्थप्रतीतिकृत्' (१/५३) इति भोजराजस्याभिप्रायः।
28. *काव्यप्रकाशे* त्रिविधाश्लीलत्वप्रसङ्गो प्राप्यते – 'अश्लीलत्वं त्रिधेति व्रीडा-जुगुप्सामङ्गलव्यञ्जकत्वात्।' *काव्यप्रकाशः* (बालबोधिनीसमेतः), पृष्ठम्, २७७। 'अश्लीलं त्रिविधं व्रीडा-जुगुप्सामङ्गलात्मना' – *चन्द्रालोकः*, २/८
29. शिशुपालवधम्, १४/५३
30. 'अश्लीलत्वं त्वसभ्यस्मृतिहेतुत्वमेव।' - *साहित्यदर्पणः*, विमलाटीका, सम्पा. योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृ., २३२५, भागः - ३
31. इदं *काव्यप्रकाशे* – 'अवाचकम्' (सूत्रम्, ७२) इति पठ्यते। *चन्द्रालोके* 'अवाचकम्' (२/६) इति परिलोक्यते।
32. *साहित्यदर्पणः*, लक्ष्मीटीका, सम्पा. कृष्णमोहनशास्त्री, पृष्ठम्, ४७७, पुनर्मुद्रितं संस्करणम्, २००७
33. *शिशुपालवधम्*, १/१६
34. ३/२१, ११/१ इत्यादिषु पद्येषु।
35. केचिदाहुः 'विधेयविमर्शता' इति।
36. *साहित्यदर्पणः*, सम्पा. योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृ., २३६०, भागः- ३
37. *शिशुपालवधम्*, ७/१०
38. 'दोषाः केचिद्भवन्त्येषः पदांशेऽपि पदे परे।' – *साहित्यदर्पणः*, ७/४
39. *शिशुपालवधम्*, ३/७३
40. तत्रैव, ११/२५
41. *काव्यालङ्कारे* (१/३८) नेयार्थं प्राप्यते। *काव्यालङ्कारसूत्रे* (२/१/१२) नेयार्थं पदार्थदोषत्वेन गण्यते। *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (१/१२), *चन्द्रालोके* (२/११) नेयार्थत्वं पददोषे पठ्यते। *वाग्भटालङ्कारे* (२/११) 'स्वसङ्केतप्रक्लृप्तार्थम्' इति आम्नायते।
42. 'दोषाः केचिद्भवन्त्येषः पदांशेऽपि पदे परे।' – *साहित्यदर्पणः*, ७/४
43. *साहित्यदर्पणः*, सप्तमपरिच्छेदः, पृ., २३४३
44. *शिशुपालवधम्*, ३/१
45. तत्रैव, १५/५६
46. *साहित्यदर्पणः*, ७/५-८
47. 'अविमृष्टविधेयांशो भावश्च पद-वाक्ययोः।' – *साहित्यदर्पणः*, ७/३ (उत्तरार्धः)
48. *शिशुपालवधम्*, ११/५७
49. 'पतत्प्रकर्षो हीनानुप्रासादित्वे यथोत्तरम्।' – *चन्द्रालोकः*, २/२०
50. *साहित्यदर्पणः*, विमलाटीका, सम्पा. योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृ., २४९०, भागः - ३
51. *शिशुपालवधम्*, १/२४

52. 'वर्णसाम्यमनुप्रासः' – *काव्यप्रकाशः*, सूत्रम्, १०४
53. कथितं पुनरुक्ता वाक्' – *चन्द्रालोकः*, २/१९ (प्रथमार्धः)
54. 'एतच्च कवेरशक्तिं प्रकाशयत् किमपि वैरस्यमावहति।' – *काव्यप्रकाशः*, दीपिका टीका, पृ., २०२, सरस्वतीभवन-ग्रन्थमाला -४६, द्वितीयसंस्करणम्, १९९१
55. *शिशुपालवधम्*, ५/१८
56. ६/५०, ५४, १३/२१
57. *काव्यालङ्कारे* (४/२०), *काव्यादर्शे* (३/१४४) , *काव्यालङ्कारसूत्रे* (२/२/२२) इयं 'अपक्रमम्' इति पठ्यते। *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (१/२१) 'क्रमभ्रष्टम्' इति आम्नातमस्ति।
58. 'निरुक्ता प्रकृतिर्द्वेधा नाम धातुप्रभेदः' - *वङ्गीय शब्दकोषः*, सम्पा. हरिचरणबन्द्योपाध्यायः, द्वितीयो भागः, पृष्ठम्, १३६९, अष्टममुद्रणम्, २०११
59. *शिशुपालवधम्*, २/२३
60. तत्रैव, २/२४
61. तत्रैव, ३/८२ (पूर्वार्धः)।
62. ४/२२, ११/६४, १२/३३, १२/६०, ७२, १३/१०, १४/४९, १८/२ प्रभृतिषु पद्येषु।
63. *शिशुपालवधम्*, २/३७
64. *शिशुपालवधम्*, ६/३०, ८/५५, १०/२२, ११/१, १९/२० प्रभृतिषु पद्येषु।
65. तत्रैव, १/४५
66. तत्रैव, १/६६
67. तत्रैव, ८/६१
68. तत्रैव, १३/६१
69. तत्रैव, १६/२६
70. 'कोप-क्रोधामर्ष-रोष-प्रतिघा रुड्क्रुधौ स्त्रियौ।' – *अमरकोषः*, सुधाव्याख्यासहितः, व्रजजीवन प्राच्यभारती ग्रन्थमाला – १, पृष्ठम्, ८२, पुनर्मुद्रितं संस्करणम्, २०१३
71. *काव्यालङ्कारे* (२/४५), *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (१/२६), *काव्यप्रकाशे* सप्तमोल्लासे, *चन्द्रालोके* (२/१८) च प्राप्यते।
72. *शिशुपालवधम्*, ८/१७
73. भामहस्य *काव्यालङ्कारे* (२/५३), *काव्यप्रकाशे* सप्तमोल्लासे, *चन्द्रालोके* (२/१८) च आलोच्यते।
74. *शिशुपालवधम्*, ३/६२
75. ८/६१, ९/७, १६/२३
76. *शिशुपालवधम्*, १२/७२
77. *सरस्वतीकण्ठाभरणे* (२/२४), *चन्द्रालोके* (२/२६) च प्राप्यते। *वाग्भटालङ्कारे* (२/१७) 'खण्डितम्' इति पठ्यते।
78. 'वाक्यान्तरे वाक्यान्तरानुप्रवेशो गर्भितता।' – *साहित्यदर्पणः*, सप्तमपरिच्छेदः, सम्पा. योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृ., २५४८, भागः- ३, प्रथमं संस्करणम्, २०००
79. 'गर्भितं यत्र वाक्यस्य मध्ये वाक्यान्तरमनुप्रविशति' – *काव्यप्रकाशः*, वृत्त्यंशः, सूत्रम्, १७

80. *शिशुपालवधम्*, ५/३२
81. *काव्यप्रकाशस्य* सप्तमोल्लासे 'समाप्तपुनरात्तम्' इति पठ्यते। *चन्द्रालोके* (२/२१), *प्रतापरूद्रीये* दोषप्रकरणे च दोषोऽयमालोचितोऽस्ति।
82. *शिशुपालवधम्*, ३/५०
83. ४/५६, १२/३८, ४८, ५१, ७१, ७३, १३/२४, १४/५२, १५/४१, २०/६७ इत्यादिषु पद्येषु।
84. *काव्यप्रकाशे* सप्तमोल्लास इयं पठ्यते।
85. *शिशुपालवधम्*, ६/४४
86. *काव्यप्रकाशे चन्द्रालोके* चेयं वाक्यदोषमध्ये गण्यते।
87. *शिशुपालवधम्*, २/१३
88. तत्रैव, ११/२६, १५/१८, ४६
89. *शिशुपालवधम्*, ९/२४
90. '..न्यूनपदत्वे वाचकस्यैव न्यूनता विवक्षिता। अपेः तु न तथात्वम्..।' – *साहित्यदर्पणः*, सप्तमपरिच्छेदः, सम्पा. योगेश्वरदत्त- शर्मा पाराशरः, पृष्ठम्, २४१८, भागः – ३, प्रथमं संस्करणम्, २०००
91. ६/३०, १०/२२
92. *साहित्यदर्पणः*, ७/९-१२ (पूर्वार्धः)
93. इदं *काव्यप्रकाशे, चन्द्रालोके* (२/२९) च पठ्यते।
94. *शिशुपालवधम्*, १९/१०६
95. तत्रैव, १५/८०
96. *साहित्यदर्पणः*, ७/१२-१५
97. 'व्यभिचारिरसस्थायिभावानां शब्दवाच्यता...रसे दोषाः स्युरीदृशाः।' – *काव्यप्रकाशः*, सूत्रम्, ८१. 'रसस्योक्तिः स्वशब्देन...दोषो रसगता मताः' – *साहित्यदर्पणः*, सप्तमपरिच्छेदः, सम्पा. प्रो० योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः, पृ., २६२२, प्रथमसंस्करणं, २०००। *प्रतापरुद्रीये* - 'रसभावादीनां स्वशब्दवाच्यता दुष्टा।' *Prataparudriya of of Vidyanatha with Ratnapana of Kumarasvamin son of Mallinatha*. Ed. & pub. by S. Chandrasekhara Sastrigal. Page, 222
98. *शिशुपालवधम्*, १९/३७
99. 'कुकवित्वं पुनः साक्षान्मृतिमाहुर्मनीषिणः' – *शृङ्गारप्रकाशः*, ९/१

Bibliography

- आनन्दवर्धनः. *ध्वन्यालोकः*. लोचन-बालप्रियासमेतः. संशोधकः पण्डित-पट्टाभिरामशास्त्री. वाराणसीः चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २०१५. (पुनर्मुद्रितं संस्करणम्). (काशी संस्कृत ग्रन्थमाला – १३४)
- बन्द्योपाध्यायः, हरिचरण. *वङ्गीय शब्दकोष*. भागः (१-२). कलकाताः साहित्य अकादेमि, २०११. (अष्टममुद्रणम्; १३४०-१३५३)

- भरतः. *नाट्यशास्त्रम्.* अभिनवभारतीटीकोपेतम्. भागः (१-४). सम्पा. रविशङ्करनागरः के० एल० जोशी च. दिल्ली: परिमल पब्लिकेशन्स, २०१२. (चतुर्थं पुनर्मुद्रणम्)
- भामहः. *काव्यालङ्कारः.* उद्यानवृत्तिसमेतः. श्रीपञ्चनदस्थ-श्रीनिवासमुद्रणालये मुद्रितः, १९३४
- भोजः. *सरस्वतीकण्ठाभरणम्.* रत्नेशरकृतरत्नदर्पणटीकासमेतः. भागः (१). व्याख्याता. डॉं. कामेश्वरनाथः. दिल्ली: चौखम्भा ओरियन्टालिया, २००६. (द्वितीयं संस्करणम्)
- मम्मटः. *काव्यप्रकाशः.* प्रदीपोद्योतसमेतः. संशोधकः वासुदेवशास्त्री अभ्यङ्करः. वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, १९९४. (द्वितीयं संस्करणम्). (विद्याभवन प्राच्यविद्या ग्रन्थमाला – ५९)
- ______. ________. दीपिकाव्याख्यासमेतः. सम्पा. आचार्यश्रीरामगोविन्दशुक्लः. वाराणसी: सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, १९९१. (द्वितीयं संस्करणम्)
- ______. ________. बालबोधिनीटीकोपेतः. दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१३. (व्रजजीवन प्राच्यभारती ग्रन्थमाला – १६८)
- महिमभट्टः. *व्यक्तिविवेकः.* रुय्यककृतव्याख्योपेतः. वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरिज ऑफिस, (प्रकाशकालोऽनुल्लिखितः). (काशी संस्कृत सीरीज १२१)
- माघः. *शिशुपालवधम्.* सर्वङ्कषा-माधुरीटीकोपेतम्. कलकाता: संस्कृत बुक डिपो, २०१५. (प्रथमप्रकाशः)
- ______. ________. सर्वङ्कषा-मणिप्रभाव्याख्योपेतम्. व्याख्याता. हरगोविन्दशास्त्री. वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २०१३. (पुनर्मुद्रितं संस्करणम्). (विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला – ८)
- वामनः. *काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः.* कामधेनुव्याख्योपेता. प्रकाशकौ पण्डितश्रीआशुबोधविद्याभूषण-श्रीनित्यबोधविद्यारत्नौ. कलिकातामहानगरी (अधुना कलकाता): वाचस्पतियन्त्रे मुद्रिता, १९२२. (तृतीयं संस्करणम्)
- _______. *काव्यालंकारसूत्राणि* (वृत्तिसमेतानि). १९२६. (तृतीयं संस्करणम्). (काव्यमाला. १५)
- विश्वनाथः. साहित्यदर्पणः. कुमुमप्रतिमाटीकोपेतः. सम्पा. श्रीहरिदाससिद्धान्तवागीशभट्टाचार्यः. कलिकाता (अधुना कलकाता): संस्कृत बुक डिपो (प्रा) लि. १९८१
- विश्वनाथः. *साहित्यदर्पणः.* लक्ष्मीटीकोपेतः. सम्पा. श्रीकृष्णमोहनशास्त्री. वाराणसी: चौखम्भा संस्कृत संस्थान, २००७. (काशी संस्कृत ग्रन्थमाला – १४५)
- ______. _______. विवृति-विवृतिपूर्ति-विज्ञप्रिया-लोचन-कुसुमप्रतिमा-विमला-लक्ष्मी-रुचिराटीकोपतः. भागः (१-४). सम्पा. प्रो० योगेश्वरदत्तशर्मा पाराशरः. दिल्ली: नाग पब्लिशर्स, १९९९. (प्रथमं संस्करणम्)
- ______. ________. लोचन-विज्ञप्रियासमेतः. सम्पा. करुणाकरशर्मा. मोतीलाल बनारसीदास, १९३८
- वेदव्यासः. *अग्निपुराणम्.* मूलेन वङ्गानुवादेन च समेतम्. सम्पा. पञ्चाननतर्करत्नः. कलकाता: नवभारत पाब्लिशर्स, १४१९. (द्वितीयं संस्करणम्; १९९९)
- Jha, Bechan. *Concept of Potic Blemish in Sanskrit.* Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, (The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. – xlvii).

- *Kāvyādarśaḥ of Daṇḍin.* Ed. with comm. of Jīvānanda Vidyāsāgar & Eng. Trans. of V.V. Sastrulu by R.K. Panda. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2008. (Revised ed.).
- *Kāvyālaṅkāra of Rudraṭa with the Sanskrit Commentary of Namisādhu.* Ed. with Prakāśa Hind. Comm. by Paṇḍita Rāmadeva Śukla. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 2014.
- *Maharaja Bhojaraja's Sringara Prakash.* Vol. (2). (Prakash 9-14). Ed. by G.R. Josyer. Mysore: Coronation Press, 1963
- *Prataparudriya of of Vidyanatha with Ratnapana of Kumarasvamin son of Mallinatha*. Ed. & pub. by S. Chandrasekhara Sastrigal. Madrass (Now Chennai): Sri Balamanorama Press, 1914 (Sri Balamanorama Series No. 3)
- *The Candrāloka of Jayadeva with the Rākāgama Commentary by Śrī Gāgā Bhaṭṭa*. Ed. by Pandit Ananta Ram Shastri Vetal. Benāras (Now Varanasi): The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1938.
- *The Kāvyānuśāsana of Hemachandra with his own gloss*. Ed. by Mahāmahopādhyāya Paṇdita Śivadatta & Kāśīnātha Pāṇdurang Parab. Bombay (Now Mumbai): Nirṇay-sāgara Press, 1934. (Kāvyamāla – 70).
- *The Nāmaliṅgānuśāsana of Amarasiṃha with the Commentary of Kṣīrasvāmin.* Ed. by Krishnaji Govinda oka. Poona (Now Pune): 1913.
- *The Śiśupalavadha by the Mahākavi Māgha.* With two comm. sandeha-viṣauṣadhi by Vallabhadeva and sarvaṅkaṣā by Mallinātha. Ed. by Anantarāma Śāstrī Vetāla. Benares City (Now Varanasi): 1985. (Haridas Sanskrit Granthamālā, No. 69).

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

श्रीराधाकान्तठाकुरकृतचलदूरवाणीखण्डकाव्ये दण्डनीतिः

śrīrādhākāntaṭhākurakṛtacaladūravāṇīkhaṇḍakāvye daṇḍanītiḥ

Tanmay Biswas
Research Scholar
Dept. of Sanskrit Literature
National Sanskrit University,
Tirupati, Andhra Pradesh, India
Email: biswas.tanmay2015@gmail.com

Abstract: आवैदिककालात् इदानीन्तनकालान्तं संस्कृतसाहित्यस्य क्रमविकासः अवाधगतिपूर्वकं भवति। संस्कृतसाहित्येषु दृश्य-श्रव्य-गीतिकाव्यानाम् अवदानमनस्वीकार्यम्, पुनश्च आधुनिकसाहित्यस्य भूमिका अनुपेक्षणीया। आधुनिकसंस्कृतजगति जनकरुपेण रेवाप्रसादद्विवेदी-मथुरानाथशास्त्री-प्रभाशङ्करयोशी-राधावल्लभत्रिपाठी-हर्षदेवमाधवादयः महोदयाः सुप्रसिद्धाः, तेषु प्रसिद्धेषु कविषु श्रीराधाकान्तठाकुरः अन्यतमः अस्ति। तदीयप्रणीतग्रन्थः "चलदूरवाणी" इति नाम्ना विश्रुतः, पुनश्च २०१३ तमे आङ्गलवत्सरे अस्मै ग्रन्थेभ्यः केन्द्रसाहित्याकदमीपुरस्कारं प्राप्तवन्तः कविराधाकान्त-ठाकुरमहोदयाः। कविराधाकान्त-ठाकुरैः दूरवाणीमाश्रित्य ग्रन्थोऽयं विरचितोऽस्ति।

महादेवशिवं नमस्कृत्य ग्रन्थोऽयं प्रारभ्यते ग्रन्थकारेण। तत्र आधुनिकसमाजे दूरवाण्याः को व्यवहारः, कीदृशं सुफलम्, किं रूपं कुफलञ्चेति विषयाः सम्यक्तया आलोचिताः कविराधाकान्तठाकुरेण। तथा चोक्तम्–

"राजा च मन्त्री च पदाधिकारी चौरः श्रमी वा प्रथितोग्रवादी।
श्रेष्ठी धनी वा पुरभिक्षुको यः सर्वस्य हस्ते चलदूरवाणी[1]" ॥ इति॥

मानवाः स्वीयधर्मं स्वीयकर्म च समुचितमार्गपालनपूर्वकं कुर्वन्ति चेत् समाजस्य न्यायश्रृङ्खला विद्यते, परन्तु यदा समाजस्य न्यायश्रृङ्खला शान्तिर्नैतिकता च विनश्यति तदा दण्डनीतिप्रयोगः कर्तव्यः। अतएव दण्डनीतिः नाम सामाजिकन्यायविचारप्रतिस्थापनस्य सोपानम्। तथा चोक्तं श्रीमद्भगवद्गीतायाम्–

"यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्।
धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे"[2]॥ इति॥

अर्थशास्त्रकारेण कौटिल्येन स्वीकृतासु चतुर्विधासु विद्यासु दण्डनीतिः भवति अन्यतमा। तेन उक्तम्— "आन्वीक्षिकीत्रयीवार्तानां योगक्षेमसाधनो दण्डः, तस्य नीतिः दण्डनीतिः"[3]। इति।

Keywords: दण्डनीतिः, श्रीराधाकान्तठाकुरः, चलदूरवाणी, खण्डकाव्यम्, आधुनिकसाहित्यम्।

चलदूरवाणीखण्डकाव्यस्य सामान्यपरिचयः

काव्यपरम्परायाः यः क्रमः विभिन्नान् कालखण्डानपेक्ष्यैव स्वरूपतोऽवसीयते, अत इतिहासोऽपि तदनुरीत्या कालानुसारं तस्य पदार्थस्य स्वरूपं बोधयत्येव। अनेन इदमायातं, यत् काव्यशास्त्रस्येतिहासो स्वकीयायां परम्परायामुपपद्यते। तस्मात् काव्यशास्त्रीयपरम्परायाः कालक्रमेण विकासेव काव्यशास्त्रस्येतिहास इति फलितम्। तथैव आधुनिकव्याख्यापद्धते अत्याधुनिकं तन्त्रमिति यद्विहितं प्रथितञ्च तस्य स्वरूपं विविच्य तत्तन्त्रस्य विश्लेषणं कृतम्। बाह्यान्तरिकसामाजिकविषयेऽपि विद्यमानानि दृश्यानि दृष्टवा मानवः हृष्टः जायते। अतः केचन कवयः तान् स्वकृतिषु वर्णयन्ति। प्रो.राधाकान्ताठाकुरमहोदयैरपि चलदूरवाणी इति काव्ये स्वाभाविकघटनां तत्र तत्र सन्दर्भानुगुणं वर्णयित्वा स्वकीयं पाण्डित्यं प्रदर्शितं वर्तते। काव्येऽस्मिन् कविः रसामृतस्य माधुर्यम्, सत्यं-शिवं-सुन्दरञ्चेत्यस्य दिव्यपथं, राष्ट्रस्य प्रयोजनानुरूपसाहित्यस्य सृजनं, नवराष्ट्रस्य निर्माणं तथा ह्लादैकमय्याः स्फुरणं कृत्वा अत्याधुनिककाव्यपरम्परायाः संरक्षणं चकार। चलदूरवाणी इति काव्ये चलदूरवाण्याः विश्वरूपं प्रदर्शितमस्ति। नैकविधक्षेत्रेषु चलदूरवाण्याः प्रयोगः तथा चलदूरवाणी कथं मानवस्य सहभागिनी तत्सर्वमप्यत्र सन्निबद्धम्। चलदूरवाणी मानवस्य विविधावस्थायां बन्धुः, प्रियतमा, पुस्तकम्, मानचित्रम्, दूरदर्शनम्, घटिकायन्त्रम्, वैद्यः, शिक्षकः, स्मृतिवर्धकयन्त्रमादि भिन्नरूपेण सहायकं करोति तथा मानवजीवनस्य सञ्चालने एकः सुनियोयितः मार्गरूपेण परिकल्पितोऽस्ति। अतः स्वयं कविः स्वमुखेन प्रकाश्य लिखति— “सवासनानां सभ्यानां रसस्यास्वादनं भवेदिति – वचनं मनसिकृत्य श्रृङ्गाररसमयस्य काव्यस्य च परम्परायाः निर्वाहायात्र कश्चन प्रयासः कृतः” (चलदूरवाणी.xxxv)

चलदूरवाणीखण्डकाव्ये दण्डनीतिः

इदानीन्तनकाले चलदूरवाणीव्यवहारत्वात् यथैव विविधाः सुविधाः प्राप्यन्ते तथैव विविधाः असुविधाः विद्यन्ते। जगत्यस्मिन् यथैव सर्वे जनाः स्वीयरक्षणाय तत्पराः सन्ति, तथैव भिन्नदेशस्य आक्रमणात्स्वदेशं रक्षितुम् अस्त्रैः शस्त्रैस्च सुसज्जितं करोति सर्वकारः। यदा कदा कोऽपि देशः गर्जति चेदुत्पादयति नवशस्त्रभीतं तदा सुमनोरमं शीतलं शब्दं वर्षयति दूरवाणी यत् वारूणास्त्रस्वरूपम्। लोकेऽस्मिन् केवलमात्रं चलदूरवाणी खलु शान्तिवार्ता प्रेमवार्ता प्रीतिवार्ता च प्रचारयति। अतएव चलदूरवाणीद्वारा समाजस्य राष्ट्रस्य च शान्तिश्रृङ्खलां रक्षितुं शक्नुमः। तदुक्तञ्च—

> “अस्त्रैश्च शस्त्रैश्च सुसज्जितोऽस्ति युद्धाय देशः सकलः पृथिव्याम्।
> प्रीतिञ्च शान्तिं भुवि सन्धिवार्तां करोति लोके मम दूरवाणी”[4]॥ इति॥

आतङ्कवादोऽस्मदीयसमाजेषु निन्दितसंगोष्ठी। यो विविधक्षयमूलकानि कार्याणि

सम्पादयति। पुनश्च सुताडनेनाऽपि न लज्जितो भवति। चलदूरवाणी विश्वेषु विद्यमानातङ्कवादशमने, शत्रुदमने, उग्रशीलदेशशान्तकरणे, शुभसन्धिकृते च प्रयत्नमाना भवति। तथा चोक्तम्—

"आतङ्कतापशमने दमने च शत्रोः कस्यापि शान्तकरणे भुवने च नित्यं।
को वा करोति शुभसन्धिकृते प्रयत्नं देशो ममैव सततं मम दूरवाणी"[5]॥ इति॥

कस्मिश्चित्प्रदेशे, राज्ये, देशे च प्रशासनमूलककार्याणि सम्पादयितुं विविधानि सोपानानि व्यवहरन्ति, तत्तद्देशस्य सर्वकाराः। तेषु सोपानेषूपकरणेषु अन्यतमा प्रियतमा च चलदूरवाणी। प्रशासनकार्ये इयं दूरवाणी ब्रह्मास्त्रवत् व्यवह्रियते। यथा– कश्चित् जनं प्रोत्साहितकरणार्थम्, कार्यतः ताडनार्थम्, तेजः-यशः-मानविमर्दनार्थञ्चेति चलदूरवाणी योजयति सर्वकारः। तथा चाऽऽह —

"ब्रह्मास्त्रमेतत्तु पदस्थितानां सुशासनेऽस्त्रं विजये बलञ्च।
तेजो-यशो-मानविमर्दनार्थं प्रयुज्यते जङ्गमदूरवाणी"[6]॥ इति॥

निगूढविषयचिन्तने यानसञ्चालनकार्ये पठनपाठने च विविधाः विघ्नाः सृज्यन्ते चलदूरवाण्याः। प्रसङ्गेऽस्मिन् श्रीराधाकान्तठाकुरमहोदयेन उक्तम्—

"व्यग्रोऽस्ति हस्तो बहुकार्यजाले सञ्चाल्यते तीव्रतरञ्च यानम्।
संचिन्त्यते चेद्विषयो निगूढः करोति विघ्नं चलदूरवाणी"[7]॥ इति॥

दूरवाणीद्वारा निमेषमात्रेण पत्रप्रेषणं वार्तालापं कर्तुं शक्नुमः। कार्यमेतद् अतीव सचेतनता अवलम्वनपूर्वकं कर्तव्यम्। काचिद् मात्रम् असचेतनता भवति चेत् विविधाः विघ्नाः आगच्छति। यत्तु शान्तिश्रृङ्खला विनस्यति।

प्राचीनकाले दण्डनीतिप्रयोगार्थं तथा च दण्डप्रदानार्थं विविधाः राजसभा-ग्रामसभादीः अनुष्ठिताः भवन्ति स्म, परन्तु एकविंशशतके दूरवाणीद्वा दण्डनीतिप्रयोगं कर्तुं शक्नुमः।

उपसंहारः –

सम्प्रति जनानाम् एकम् अपरिहार्यमङ्गमस्ति इयं "चलदूरवाणी"। प्रतिदिनं विज्ञानस्य विकाशेन सुवृहत्कार्यमपि मनुजा अनायासेन साधयन्ति। दूरवाणी तस्य एका प्रतीकास्ति। यस्याः माहात्म्येन विमोहितास्सन्तः प्रो. राधाकान्तठाकुरमहोदयाः संस्कृतसाहित्यजगति एतादृशम् अभिनवखण्डकाव्यं सहृदयानां कृते उपहरन्ति तथा च सहृदयानां चेतसि आह्लादं जनयन्ति।

Endnotes

1. च.दू., ३
2. श्री.भ.गी., ४.७/८
3. कौ. अ., १.४.१
4. च.दू., ६९
5. च.दू.,७४

6. च.दू.,७८
7. च.दू., ४३

Bibliography

- *चलदूरवाणी।* राधाकान्तः ठाकुरः, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम् तिरुपतिः, आन्ध्रप्रदेशः; २०१० ।
- *अमरकोषः अमरसिंहविरचितः।* सम्पा० हरगोविन्द-शास्त्री, चौखाम्वा संस्कृत संस्थानम्, वाराणसी; २००६ (तृतीयं संस्करणम्)।
- *हलायुधकोषः हलायुधविरचितः।* सम्पा० जयशङ्कर-जोशी, उत्तरप्रदेश-हिन्दी-संस्थानम्, लखनऊ; १९९३ (तृतीयं संस्करणम्)।
- *अग्निपुराणम्।* व्याख्याता आचार्य-शिवप्रसाद-द्विवेदी, चौखम्बा-संस्कृत-प्रतिष्ठानम्, दिल्ली; २००४ ।
- *अर्थशास्त्रम् कौटिलीयम्-विरचितः।* व्याख्याकारः० वाचस्पति-गैरोला, चौखाम्वा विद्याभवनम्, वाराणसी; १९८४ (तृतीयं संस्करणम्)।
- *श्रीमद्भगवद्गीता।* सम्पा० अशोक कौशिक, स्टार पब्लिकेशंस प्रा. लि., नइ दिल्ली; १९९४ (तृतीयं संस्करणम्)।

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

शान्तरसस्य स्थायीभावनिर्णये सांख्यदर्शनस्य सापेक्षता

śāntarasasya sthāyībhāvanirṇaye sāṃkhyadarśanasya sāpekṣatā

Vaskar Das
Research Scholar, Dept. of Sanskrit
Ramakrishna Mission Vidyamandira
Belur Math, Howrah, West Bengal, India
Email: das98vaskar@gmail.com

Abstract: अलंकारशास्त्रे रसस्य प्रधान्यं प्रायः सर्वैरेव स्वीक्रियते प्रत्यक्षरूपेण परोक्षरूपेण वा। अस्य रसस्योत्पत्तिविषये यथा विदां मतपार्थक्यं विद्यते तथैव अस्य संख्याविषयेऽपि आलंकारिकेषु विवादः दृश्यते। सर्वादौ आद्याचार्येण भरतेन तस्य नाट्यशास्त्रे रसस्य अष्टविधत्वं स्वीक्रियते। किन्तु अभिनवगुप्तेन तस्य अभिनवभारत्यां शान्तस्य रसत्वं स्वीक्रियते। ततः मम्मटादि आचार्या अपि शान्तस्य रसत्वं स्वीकुर्वन्ति। किन्तु शास्तस्य रसत्वस्वीकृतेऽपि तस्य स्थायीभावविषये आलंकारिकेषु वैमत्यं दृश्यते। तेषु कोऽपि तत्त्वज्ञानमेव शान्तस्य स्थायीभावरूपेण स्वीकरोति तथा केनापि शममेव शान्तस्य स्थायीभावरूपेण कथ्यते। किन्तु ये निर्वेदस्य स्थायीभावत्वं स्वीकुर्वन्ति तेषां मतानां बहुप्रकारेण खण्डनं भवति। अभिनवगुप्तेनैव सर्वादौ निर्वदस्य स्थायीभावत्वमस्वीकृत्य तस्य खण्डनं क्रियते, तस्मिन् खण्डनकाले स्वमतस्य पुष्टिवर्धनाय अभिनवगुप्तेन सांख्यमतस्योल्लेखः क्रियते प्रमाणरूपेण। विषयेऽस्मिन् विस्तारेण आलोचना मम शोधपत्रे विद्यते। अतः अत्र सांख्यदर्शनस्य सापेक्षता विद्यते। पुनः अभिनवगुप्तेन शान्तरसस्य प्रकृतित्वं स्वीक्रियते तथा अन्यानां रत्यादिभावानां विकारत्वं स्वीक्रियते। साधारणतः प्रकृतिविकृतेः धारणा सांख्ये प्राप्यते। अतः अत्रापि सांख्यस्य प्रभावः द्रष्टुं शक्नोमि। अनेन प्रकारेण शान्तस्य रसत्वनिर्णये स्थायीभावनिर्णये वा सांख्यदर्शनस्य प्रत्यक्षरूपेण परोक्षरूपेण वा प्रभावः द्रष्टुं शक्यते इति सारः।

Keywords: प्रकृतिविकृतिः, स्थायीभावः, सञ्चारीभावाः, शमः, निर्वेदः, तत्त्वज्ञानम्।

रसः हि नाट्यस्य प्रमुखः तत्त्वम्। अभिनवगुप्तानुसारेण रसः हि नाट्यम्। नाटकस्य पूर्णरूपेण अनुभूतिः रसेनैव जायते। रसं विना नाट्ये कोऽपि अर्थः प्रवर्तयितुं नार्हति। विषयेऽस्मिन् भरतेनापि उच्यते यत्– न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते इति। अस्य रसस्य माहात्म्यं न केवलं नाट्ये काव्ये दृश्यते दर्शनग्रन्थेषु उपनिषत्स्वपि विषयेऽस्मिन् आलोचना प्राप्यते। तैत्तीरियोपनिषदि जगतः मूलभूतं तत्त्वमेव रसरूपेण अभिधीयते । तद्यथा–

'रसो वै सः। रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति'॥[1] इति।

ततः वृहदारण्यकोपनिषदिऽपि रसनेन्द्रियग्राह्यं मधुरादि रसादिमतिरिच्य आस्वाद्यरूपार्थेनैव रसस्य प्रयोगः दृश्यते । तद्यथा–

'यद्वै तन्न रसयते रसयन्वै तन्न रसयते, नहि रसयतेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न, तु तद्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्त यद्रसयेत्'[2]। इति।

अर्थात् दर्शनशास्त्रेषु उपनिषदादारभ्यः न्यायादिदर्शने यथा रसविषयकम् आलोचनं प्राप्यते तथैव काव्यशास्त्रमध्येऽपि रसविषयकं विस्तारेण आलोचनं दृश्यते। उपनिषद्वद् काव्यशास्त्रमध्येऽपि रसमेव सारभूततत्त्वरूपेण मन्यते। तत्कारणाय काव्यशास्त्रस्य अधिकांशैराचार्यैः रसस्य काव्यात्मत्वं स्वीक्रियते। किन्तु अस्य रसस्य निष्पादनं केन प्रकारेण भवति इति विषये भरताचार्यस्य प्रख्यातं सूत्रमस्ति। तद्यथा–

'विभावानुभावव्यभिचारीसंयोगात् रसनिष्पत्तिः'॥[3] इति।

अस्मिन्नेव रससूत्रे स्थितः संयोगस्तथा निष्पत्तिरिति पदद्वयमधिकृत्य विदुषां मतपार्थक्यं विद्यते। ते सर्वे एव भारतीयदर्शनमाधारीकृत्यैव स्व स्व व्याख्यानं कुर्वन्ति।

रसनिष्पत्तिविषये आलोचनात् परं तस्य भेदविषये आलोचना क्रियते भरतमुनिना। भरतानुसारेण नाट्ये साधारणतः अष्टरसः भवितुमर्हति। तानि यथा– शृङ्गारः हास्यः, करुणः, रौद्रः, वीरः भयानकः, वीभत्साद्भुतश्चेति। भरतमुनिमते अष्टरसमिदमतिरिच्य इतररसस्य सम्भावना नास्ति। यद्यपि अभिनवगुप्तेन तस्य अभिनवभारत्यां शान्तनाम अपरस्येकस्य उल्लेखः क्रियते। न केवलमभिनवगुप्तेन तत्पश्चात् उद्भटाचार्येण तथा रुद्रटेनापि शान्तरसस्य निरूपणं क्रियते। उद्भटेन तस्य काव्यालंकारसंग्रहे उच्यते यत्–

"शृङ्गारहास्यकरुणरौद्रवीरभयानकाः।
वीभत्साद्भुतशान्ताश्च नव नाट्ये रसा स्मृताः॥"[4] इति।

मम्मटाचार्येणापि तस्य काव्यप्रकाशे शान्तरसस्य रसत्वमङ्गीक्रियते। प्रसङ्गेऽस्मिन् तदपि उल्लेखार्हम्–

'निर्वेदस्थायीभावोऽस्ति शान्तोऽपि नवमो रसः'[5]इति ।

अत्र एतल्लक्षणीयं यत् रसभेदस्यालोचनाकाले प्रायः सर्वैरेव आलंकारिकैः येन क्रमेण रसस्य आलोचना क्रियते स तु प्रकृतपक्षे समानमेव। तैः सर्वैरेव आदौ शृङ्गाररसस्य उल्लेखः क्रियते। विषयेऽस्मिन् अभिनवगुप्तेन विस्तारेण आलोचना क्रियते कारणसहकारेण। पुरुषार्थचतुष्टयेषु सर्वादौ कामस्य प्रमुखं स्थानं विद्यते। अस्य कामस्य उपस्थितिः समग्रप्राणीमध्ये सामान्यरूपेण विद्यते। सुतरां अस्य कामस्य प्रकाशकः शृङ्गाररसस्य उल्लेखः सर्वादौ क्रियते आलंकारिकैः। ततः शृङ्गाररसस्यानुगामीरूपेण हास्यरसस्य द्वितीयं स्थानम्। अस्य हास्यरसस्य विरोधीरूपेण करुणरसस्य तृतीयं स्थानं भवति। ततःपरं करुणेन सह सम्बन्धवशतः करुणात् परमेव रौद्ररसस्य स्थानं भवति। रौद्ररसः साधारणः अर्थप्रधानः भवति। अतः इतः पूर्वे कामार्थयोः आलोचितत्वात् धर्ममूलकस्य वीररसस्य अवस्थानं भवति पञ्चमे स्थाने। अस्य वीररसस्य प्रयोजनं हि भीतजनं प्रति अभयप्रदानम्। अतः वीररसात् परमेव भयानकरसस्य वर्णना दृश्यते। भयानकविभावेन सह समविभावकारणात् भयानकात् परं वीभत्सरसस्य स्थानं भवति। ततः अद्भूतरसस्य स्थानं विद्यते।

अत्र त्रिवर्गस्य साधनभूतः मोक्षफलस्य साधकः शान्तरसस्य उल्लेखः भवति। विषयेऽस्मिन् अभिनवगुप्तमतं सविस्तरेण उल्लेखार्हम् –

"तत्र कामस्य सकलजातिसुलभतयाऽत्यन्तपरिचिततत्वेन सर्वान्प्रतिहृद्यतेति पूर्वश्शृङ्गारः। तदनुगामी च हास्यः। निरपेक्षत्वात् तद्वीपरितः करुणः। ततस्तन्निमित्तं रौद्रः। स चार्थप्रधानः। ततः कामार्थयोर्धर्ममूलत्वात् वीरः। स हि धर्मप्रधानः। तस्य च भीताभयप्रदानसारत्वात्। तदनन्तरं भयानकः। तद्वीरेणाक्षिप्तम्। वीरस्य प्रयन्तेऽद्भुतः फलमित्यनन्तरं तदुपादानम्। तथा च वक्ष्यते पर्यन्ते कर्तव्यो नित्यं हि रसोऽद्भुतः। ततस्त्रिवर्गात्मकप्रवृत्तिधर्मविपरीत-निवृत्तिधर्मात्मको मोक्षफलः शान्तः। तत्र स्वात्मावेशेन रसचर्वणेत्युक्तम्"॥[6] इति।

अर्थात् भरतमते विभावानुभावव्यभिचारीभावेन सह स्थायीभावस्य संयोगवशतः रसस्य निष्पत्तिः भवति। तत्र विभावः कारणरूपस्तथा अनुभावः कार्यरूपः। यद्यपि अस्य विभावस्य आलम्बनोद्दीपनभेदेन भेदद्वयं भवितुमर्हति। ततः सञ्चारीभावविषये आलोचनीयम्। भरताचार्येण त्रयस्त्रिंशत्संख्यकाः सञ्चारीभावाः स्वीक्रियन्ते । तद्यथा—

"निर्वेदग्लानिशङ्काल्यास्तथासूया मदः श्रमः।
आलस्यं चैव दैन्यं च चिन्ता मोहः स्मृतिर्धृतिः॥
व्रीडा चपलता हर्ष आवेगो जडता तथा।
गर्वो विषाद औत्सुक्यं निद्रापस्मार एव च॥
सुप्तं विवोधोऽमर्षश्चाप्यवहित्यमथोग्रता।
मतिर्व्याधिस्तथोन्मादस्तथा मरणमेव च॥
त्रासश्चैव वितर्कश्च विज्ञेया व्यभिचरिणः।
त्रयस्त्रिंशदमी भावाः समाख्यातास्तु नामतः"॥[7] इति ।

अनेन सञ्चारीभावेन सह स्थायीभावस्य संयोगेनैव रसनिष्पत्तिः भवति। अधुना प्रश्नो भवितुमर्हति यत् स्थायीभावः कुत्र तिष्ठति? अस्य प्रश्नस्योत्तररूपेण उच्यते यत् प्रत्येकं व्यक्तेः हृदये चित्तवृत्तिरूपेण स्थायीभावाः तिष्ठन्ति। तन्मध्ये यः निरन्तररूपेण विद्यमानं तिष्ठति सः स्थायीभावः कथ्यते। पुनः यः अनियमितरूपेण अकस्मात् आगत्य प्रवहमानजीवनधारायाः गतिं परिवर्त्य पुनः गच्छति स तु सञ्चारीभावः। आचार्यभरतानुसारेण स्थायीभावः अष्टविधः भवति। न केवलं भरतेन मम्मटेनापि अष्टविधः स्थायीभावः स्वीक्रियते । तद्यथा –

"रतिर्हासश्च शोकश्च क्रोधोत्साहौ भयं तथा।
जुगुप्सा विस्मयश्चेति स्थायीभावाः प्रकीर्तिता"॥[8]इति।

एवं अष्टप्रकारं स्थायीभावमतिरिच्य ये आलंकारिकाः शान्तरसस्य रसत्वं स्वीकुर्वन्ति ते सर्वे एव शान्तरसस्य स्थायीभावमपि स्वीकुर्वन्ति। मम्मटाचार्येण शान्तरसस्य स्थायीभावरूपेण निर्वेदस्य उल्लेखः क्रियते। यद्यपि अभिनवगुप्तस्तथा विश्वनाथादयः आलंकारिकाः शममेव शान्तरसस्य स्थायीभावरूपेण स्वीकुर्वन्ति।

केनापि आचार्येण मन्यते यत् नाट्ये अवस्थायाः अनुकरणं भवति इति सत्यं किन्तु शान्तरसे सर्वविषयाणां निवृत्तिः भवति, तत्कारणाय अवस्थानुकृतिरूपे नाट्ये शान्तरसस्य सम्भावना नास्ति। नाट्यः साधारणतः अभिनयप्रधानः भवति किन्तु शान्तरसः निवृत्तिप्रधानः। अतः निवृत्तिप्रधाने शान्तरसे रोमाञ्चादीनां अभावात् अभिनयः भवितुं नार्हति । अपि च गीतवाद्यादिना सह शान्तरसस्य विरोधः विद्यते। यथा नाट्यशास्त्रे उच्यते –

"न यत्र दुःखं न सुखं न द्वेषो नापि मत्सरः।
समः सर्वेषु भावेषु स शान्तः प्रथितो रसः"॥ [9] इति।

किन्तु अभिनवगुप्तानुसारेण नाट्ये शान्तरसस्यापि स्थितिरस्ति। तेन शान्तरसस्य अभिनेयत्वमपि स्वीक्रियते। तन्मते गीतवाद्यादीना सह नाटकस्य कोऽपि विरोधः नास्ति। अभिनवगुप्तमते रसेषु शान्तरसः हि मूलभूतः रसः। तेन केवलमेव शान्तरसस्यैव प्रकृतित्वं स्वीक्रियते। अन्यत् सर्वं विकृतिरूपेण मन्यते। तन्मते श्रृङ्गारादिरसाः स्वस्य हेतोः आश्रयमाध्यमेन शान्तरसादेव आविर्भूताः भवन्ति ततः निमित्तस्य अपायाद् परं पुनः तत्रैव विलीनः भवति। विषयेऽस्मिन् भरतमतमुल्लेखार्हम् –

"भावाः विकारा रत्याद्याः शान्तस्तु प्रकृतिर्मम।
विकारः प्रकृतेर्जातः पुनस्तत्रैव लीयते॥
स्वं स्वं निमित्तमासाद्य शान्ताद्भावः प्रवर्तते।
पुनर्निमित्तापाये च शान्त एवोपलीयते"॥ [10] इति।

अनेन प्रकारेण भरतेन शान्तरस एव प्रकृतिरूपेण मन्यते। अन्ये रत्यादिभावाः विकृतयः। तत्कारणं हि विकारः प्रकृतादेव जातः प्रकृत्यामेव लीयते। यतः रत्यादिभावाः स्व स्वनिमित्तस्य आस्वाद्यत्वकारणात् शान्तरसादेवोत्पन्नं भवन्ति पुनः निमित्तस्य विनाशात् परं शान्तरसे एव विलीनं भवन्ति, ततः शान्तरसस्य प्रकृतित्वं कल्पयितुं शक्नोमि। न केवलमेतद् पर्यन्तं रत्यादिभावानां विकारावस्थापि स्वीकरणीयम्। प्रकृत्यादेव विकारः जायते इति विषये प्रमाणं प्राप्यते सांख्यकारिकायाम्। प्रसङ्गेऽस्मिन् तदपि उद्धरणीयम्—

"प्रकृतेर्महांस्ततोऽहङ्कारस्तस्माद्गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि"॥ [11] इति।

अस्मिन् कारिकायां केन प्रकारेण प्रकृतादेव पौर्वापर्यक्रमेण विकारमुत्पन्नं भवति तदेव दर्शयति ईश्वरकृष्णेन। कः प्रकृतिः कः विकृतिर्वा विषयेऽस्मिन् सांख्यकारिकामध्ये आलोचना विद्यते। तद्यथा—

"मूलप्रकृतेरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्तः।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः"॥ [12] इति।

अतः शान्तस्य प्रकृतित्वस्थापनाय भरताचार्येण येन प्रकारेण आलोचना क्रियते सा तु अधिकांशतया सांख्यनिर्भरः। तद्दृष्ट्या एतद् वक्तुमुचितं यत् शान्तरसस्य अस्याम् आलोचनायां

सांख्यादर्शनस्य प्रभावः विद्यते।

शान्तरसस्य स्थायाभावस्योपरि साक्षाद्दार्शनिकप्रभावः विद्यते न वा इति प्रश्नः क्रियते चेत् उत्तररूपेण वक्तुं शक्नोमि यत् अवश्यमेव अस्ति किन्तु तस्मादेव अधिग्रूपेण अस्ति तस्य स्थायीभावस्य निर्णयकाले। शान्तरसस्य स्थायीभावनिर्णये आचार्याणां मध्ये मतवैपरीत्यं विद्यते। तेषु रुद्रटः तत्त्वज्ञानमेव शान्तस्य स्थायीभावरूपेण कथयति तथा आनन्दवर्धनः तृष्णाक्षयसुखमेव शान्तस्य स्थायीभावरूपेण दर्शयति। ततः धनञ्जयादयः आलंकारिकाः शममेव शान्तस्य स्थायीभावरूपेण स्वीकुर्वन्ति। किन्तु ये आलंकारिकाः निर्वेदस्य स्थायीभावत्वं स्वीकुर्वन्ति तेषां मतस्य नानाप्रकारेण खण्डनं दृश्यते। यथा अभिनवगुप्तेन तस्य अभिनवभारत्यां निर्वेदस्य स्थायीभावत्वं खण्डयते। तेन सर्वादौ पूर्वपक्षिणां प्रश्नमुत्थाप्यते। तत्र पूर्वपक्षिणा मन्यते यत् तत्त्वज्ञानादेव निष्पन्नः निर्वेदः शान्तस्य स्थायीभावः भवति चेत् तत्त्वज्ञानमेव तत्र शान्तस्य विभावरूपेण ग्रहणीयम्। अधुना प्रश्नः भवितुमर्हति यत् मोक्षस्य कारणं हि वैराग्यं पुनः वैराग्यस्य कारणं तु तत्त्वज्ञानं, तर्हि तत्त्वज्ञाने विभावत्वं केन प्रकारेण सिद्ध्यति? अस्यामवस्थायां तत्त्वज्ञाने विभावत्वं स्वीक्रियते चेत् वस्तुगत्या कारणस्य कारणमेव विभावरूपेण व्यवहारः भवति। तदर्थमेव अत्र अतिव्याप्तिदोषो भवति।

अस्योत्तररूपेण अभिनवगुप्तेन स्वमतं प्रकाश्यते। तन्मते विरक्तपुरुषस्य प्रयत्नत्वकारणादेव तन्मध्ये तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते। अस्मात् तत्त्वज्ञानादेव पुरुषस्य मोक्षप्राप्तिर्भवति। अर्थात् आदौ पुरुषस्य वैराग्यं भवति ततःपरं तस्य तत्त्वज्ञानं भवति, न तु तत्त्वज्ञानादेव निर्वेदःभवति। अतः पूर्वपक्षिणा यः दोषो प्रदर्श्यते तस्य क्रमोऽपि न निर्भुलः। स्ववचनस्य पुष्ट्यर्थं अभिनवगुप्तेन अत्र सांख्यकारिकायाः कारिकामेकां उद्धृतम्। तद्यथा–

"वैराग्यात् प्रकृतिलयः, संसारो भवति राजसाद्रागात्।
ऐश्वर्यादिविघातो, विपर्यायात्तद्विपर्यासः"॥[13] इति।

अत्रापि द्रष्टुं शक्नोमि यत् आदौ वैराग्यं भवति ततः तत्त्वज्ञानम्। अर्थात् अत्र एतदेव प्रमाणितं भवति अभिनवगुप्तेनापि तन्मतस्य सिद्ध्यर्थं सांख्यदर्शनस्य उल्लेखः क्रियते। यद्यपि अत्र एतदपि सत्यं यत् अभिनवगुप्तेन अत्र निर्वेदस्य स्थायीभावत्वस्य खण्डनायैव एषालोचना क्रियते। अतः विषयोऽयं यथार्थरूपेण विश्लेषणात् परं वक्तुं शक्नोमि यत् शान्तरसस्य स्थायीभावनिर्माणे सांख्यदर्शनस्य प्रभावः अनेकांशे अस्त्येव। विषयेऽस्मिन् अभिनवगुप्तस्य मतमुल्लेखार्हम् –

"किञ्च निर्वेदो नाम सर्वत्रानुपादयताप्रत्ययः। वैराग्यलक्षणस्य प्रयुक्तोपयोगी। विरक्तो हि तथा प्रयतते यथा अस्य तत्त्वज्ञानमुकत्पद्यते। तत्त्वज्ञानादि मोक्षः। न तु तत्त्वं ज्ञात्वा निर्विद्यते निर्वेदाच्च मोक्ष इति। वैराग्यात् प्रकृतिलयः इति तु तत्रभवन्तः"॥[14] इति ।

Endnotes

1. *तैत्तिरीयोपनिषद्*, सम्पा. स्मामी-गम्भिरानन्दः, पृष्ठासंख्या- ३२१
2. *वृहदारण्यकोपनिषद्*,सम्पा. गूर्गाचरण-सांख्य-वेदान्त-तीर्थः, ४ , ३ , २५ .
3. *नाट्यशास्त्रम्*, सम्पा. पारसनाथ-द्विवेदी, पृष्ठासंख्या- ३४.
4. *काव्यालंकारसारसंग्रहः* ,सम्पा. ड. राममूर्ति-त्रिपाठी, पृष्ठासंख्या- ३५० .
5. *काव्यप्रकाशः*, सम्पा. झलकीकारः , पृष्ठासंख्या- ११७ .
6. प्रागेव , पृष्ठासंख्या- २० .
7. तदेव , पृष्ठासंख्या – २४ .
8. प्रागेव , पृष्ठासंख्या- १७२ .
9. प्रागेव , पृष्ठासंख्या - २०८ .
10. तत्रैव
11. *सांख्यकारिका,* सम्पा. नारायणचन्द्र-गोस्वामी, पृष्ठासंख्या- २०३.
12. तदेव , पृष्ठासंख्या – ३५.
13. तदेव, पृष्ठासंख्या-२८९ .
14. प्रागेव , पृष्ठासंख्या- २१२ .

Bibliography

- भरतः। *नाट्यशास्त्रम्* । सम्पा. ड. पारसनाथद्विवेदी। वाराणसी : सम्पूर्णानन्दसंस्कृत विश्वविद्यालयः, १६१३।
- मम्मटः। *काव्यप्रकाशः(बालबोधिन्याख्यटीका)*। सम्पा. झालकीकरः। दिल्ली : परिमल-पाब्लिकेशन्स, २००८।
- उद्भट। *काव्यालंकारसारसंग्रह एवं लघुवृत्ति की व्याख्या* । सम्पा. ड. राममूर्ति त्रिपाठी। प्रयागः हिन्दी साहित्य सम्मेलन , १९६६ ।
- भरतः। *नाट्यशास्त्रम्* । सम्पा. अञ्जलिका-मुखोपाध्यायः। कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः , २०१८.
- मिश्रः , वाचस्पति। *सांख्यतत्त्वकौमुदी* । सम्पा. श्रीनारायणचन्द्र-गोस्वामी, कलकाता : संस्कृत-पुस्तक-भाण्डारः, २०१८.
- *उपनिषद्ग्रन्थावली,* सम्पा. स्वामी गम्भिरानन्दः, कलकाता : उद्बोधनकर्यालयः, १९८९ .
- *वृहदारण्यकोपनिषद्* , सम्पा. दूर्गाचरण-सांख्य-वेदान्त-तीर्थः, उत्तर२४ परगना : देव-साहित्य-कुटिर-प्राइभेट-लिमिटेड, २०११.

——-

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

वर्तमानकाले स्वास्थ्यसंरक्षणे आहारविधेः प्रासङ्गिकता

Vartamānakāle svāsthyasaṃrakṣaṇe āhāravidheḥ prāsaṅgikatā

Durjodhan Saha
Research Scholar, Dept. of Sanskrit
University of North Bengal
Siliguri, West Bengal, India
Email: dsaha.736159@gmail.com

Abstract: आह्रियते इति आहार। 'आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः' छान्दोग्योपनिषद्वचनानुसारेण आहारशुद्धत्वे मनसः शुद्धत्वं वर्तते। वर्तमानसमाजे मनुष्यानां रोगहीनजीवनं दुर्लभं वर्तते। सुष्ठुजीवनधारनाय स्वास्थ्यविषयीसचेतनता सर्वेषां करणीया। यतोहि केवलं सुस्वास्थाधिकारिणः मानवाः जीवनसुखोपभोगं कुर्वन्ति। महर्षिः पतञ्जलिः योगसूत्रमिति ग्रन्थे स्वास्थ्यसंरक्षणपद्धतिं प्रोचुः। मानवशरीराणां कृते प्रात्यहिकयोगाभ्यासः सर्वेषां करणीयः। केवलं योगाभ्यासेन स्वास्थ्यं सम्यक् न जातम्, अपि तु योगेन सह सम्यग् आहारः कर्तव्यः। सुपाच्याहारेण शरीरस्य पुष्टिः लभ्यते। अतः अस्माकं संस्कृतशास्त्रे मनुजानां कृते आहारविधिविषयः पर्यालोच्यते।

Keywords: आहारः, स्वास्थ्यसंरक्षणम्, आहारविधिः, हठयोगः, चरकसंहिता।

चरकसंहितायाः वचनमिदं स्मर्य्यते—

'त्रय उपस्तम्भा इति आहारः स्वप्नो ब्रह्मचर्यमिति।[1]'

मानवशरीरेषु आहार-शयन-ब्रह्मचर्यरूपत्रयः स्तम्भाः सन्ति। अपि चोक्तम् अष्टाङ्गहृदये—

'आहार-शयन-ब्रह्मचर्यै युक्तया संप्रयोजितैः।
शरीरं धार्यते नित्यमागारमिव धारणैः॥[2]'

वस्तुतः योग एक आध्यात्मिकविषयः परन्तु अद्यतनकाले योगेन केवलं स्वास्थस्योन्नतिः जायते इति सर्वैः मन्यते। परन्तु स्वास्थोन्नतिविषये योगशास्त्रं आहारस्य अत्यधिकमहत्वं प्रदीयते। यतोहि आहारमेव अस्माकं शरीरस्य साधनम्। आहारं विना जीवनधारणं न सम्भवति। अतः आहारकाले एताः पञ्चविषयाः चिन्तनीयाः—

What to eat, how much to eat, why to eat, when will eat, how to eat.

सर्वा भोजनवस्तुः न स्वास्थ्योपयोगी अतः उपर्युक्तपञ्चविषयाः स्मरणीयाः भवन्ति। येन भजनेन शरीरस्य बलं, वीर्यं, आरोग्यं, पुष्टिश्च प्राप्यन्ते तादृशं भोजनं कर्तव्यम्। अष्टाङ्गयोगेन पूर्णतया आदर्शजीवनप्राप्तुं पौष्टिकाहारसेवनं आवश्यकम्। अतः सुस्वास्थ्यार्जने मानवानां जीवने आहार-विहारस्य कीदृशा प्रासङ्गिकतास्ति विषयोऽयं शोधप्रबन्धेऽस्मिन् पर्यालोचयिष्यते। अनेन

पर्यालोचनेन वयं भोजनविधिं ज्ञात्वा तदुपयोगेन सुस्वास्थस्य अधिकारिः भवितुं शक्नुमः।

आहारविधिः— अस्माकं शास्त्रेषु प्राचीनाचार्यैः स्वास्थ्यसंरक्षणे विविधोपायाः उल्लिख्यियन्ते। तेषु अन्यतमो भवति आहारविधिः। स्वास्थ्यसंरक्षणे आहारविधेः महत्वं गुरुत्वञ्च अधिकं भजते। साम्प्रतं मानवाः अधिकरोगग्रस्ताः भवन्ति। सर्वेभ्यः मनुषेभ्यः भोजनशालाया अपौष्टिकखाद्यद्रव्यं रोचते। एतेन शरीरे रोगमात्रा वर्धते। परन्तु बहुषु मानवेषु स्वास्थविषये सचेतना परिलक्ष्यते। ते नित्यं योगाभ्यासं कुर्वन्ति परन्तु योगाभ्यासेन सह समयानुसारेण पौष्टिकखाद्यद्रव्यं ग्रहणीयमिति सम्यगतया न जानन्ति। अतः योगस्य फलं सम्यगतया न प्राप्यते।

मानवानां खाद्यद्रव्यस्य भोजनं परिमितमात्रया करणीयम्। खाद्यद्रव्यः पुष्टियुक्तेऽपि अधिकभोजनेन शरीरस्य हानिः भवति। अतः शरीरस्यावश्यकतानुसारेण भोजनेन शरीरस्य बलं वर्धते। मनुसंहितायां अतिभोजनविषये मनुना उक्तं यत्—

"अनारोग्यमनायुष्यमस्वर्गञ्चातिभोजनम्।
अपुण्यं लोकविद्विष्टं तस्मात्तत् परिवर्जयेत्॥[3]"

अतिभोजनेन रोग्यमानायुष्यञ्च भवन्ति। अतिभोजनं स्वर्गहेतुविरोधित्वात्, पूण्यप्रतिपक्षत्वात्, वहुभोजित्वात् लौकैः निन्दतात्। तस्मादतिभोजनं न कुर्यात्। अत्याहारः योगस्य विघ्नं साधयति। तदुक्तं हठयोगप्रदीपिकायाम्—

"अत्याहारः प्रयासश्च प्रजल्पो नियमग्रहः।
जनसङ्गश्च लौल्यं षडभिर्योगो विनश्यति॥[4]"

भोजनकालविषये अस्माकं शास्त्रे कथ्यते यत् यदा शरीरस्य भोजनद्रव्यावश्यकं वर्तते तदा अस्माकं क्षुधाप्रवृत्तिः जायते इति। तदेव कालः भोजनस्य सम्यक् समयः। क्षुधाप्रवृत्तेः पूर्वं भोजनं क्रियते चेत् पूर्वस्य खाद्यद्रव्यस्य अपाचनत्वात् हानिः भविष्यति। अतः पूर्वाहारः पचनादनन्तरं भोजनं करणीयम्। एतेन शरीरस्य स्वास्थ्यं सम्यग् भवति। आयुर्वेदे उक्तं यत्—

"हिताषी स्याद् मिताषी स्याद् कालभोजी जितेन्द्रियः।
पश्यन् रोगान् बहून् कष्टान् विषमाषनात्"॥

अर्थात् मतियुक्तमानवः सर्वदा सम्यक्समये हितकरं परिमितञ्च आहारं करिष्यतीति।

रात्रौ प्रथमे प्रहरे भोजनं करणीयम्। नक्तं शयनकालस्य द्वित्रिवादनात् पूर्वं भोजनं कृत्वा शयनं कर्तव्यम्। एतेन अस्माकं पाचनयन्त्रः उत्तमो भवति। भोजनादनन्तरं किञ्चित् समयं चलति चेद् सुचारुरूपेण खाद्यद्रव्यस्य पाचनं भविष्यति। एतेन निद्रा अपि उत्तमा भवति। तदुक्तं योगरत्नाकरे—

"रात्रौ तु भोजनं कुर्यात् प्रथमप्रहरान्तरे।
किदूनं समश्नीयाद् दुर्जरं तत्र वर्जयेत्।।[5]"

भोजनकाले सर्वदा हस्तपादमुखादयानां पञ्चाङ्गानां प्रक्षालनं कर्तव्यम्। एतेन कीटाणुः

म्रियते। महाभारते शान्तिपर्वणि प्राप्यते—

'पञ्चार्द्रो भोजनं भुञ्ज्यात्।[6]'

अपि च प्राप्यते—

'प्रक्षाल्य हस्तौ पादौ च त्रिः पिवेदम्वुवीक्षितम्।'

भोजनकाले कदापि अन्नस्य निन्दा न करणीया। सर्वदा अन्नं पूजयेत्, प्राणार्थत्वेन ध्यायेत्। अन्नमेव सर्वेषां जीवानां प्राणधारणकारणम्। यदि वयं अन्नं पूजयित्वा खाद्यद्रव्यस्य ग्रहणं कुर्मः तर्हि अस्माकं बलं आयुश्च वर्धते। विषयेऽस्मिन् संस्कृतशास्त्रे बहुणि प्रमाणानि प्राप्यन्ते। तद्यथा तैत्तिरीयोपनिषदि—

'अन्नं न निन्द्यात्। तद्व्रतम्॥[7]'

मनुसंहितायामपि प्राप्यते यत्—

"पूजितं ह्यशनं नित्यं वलमूर्जं च यच्छति।
अपूजितं तु तद्भुक्तमुभयं नाशयेदिदम्॥[8]"

आयुर्वेदचिकित्साशास्त्रेऽपि आहार-विहारस्य महत्वं प्रदीयते। सम्यगाहार-विहारमाध्यमेन शरीरस्य विविधा व्याधिः दूरीभुता जाता। लोलिम्बराजाचार्येण कथ्यते यत् भोजनद्रव्यं सम्यगस्ति चेद् औषधस्य प्रयोजनं किम् एवं भोजनद्रव्यं अहितकरेऽपि चिकित्सायाः किमपि गुरुत्वं नास्ति। तदुक्तम्—

"पथ्ये सति गदार्तस्य किमौषधनिषेवणैः।
पथ्येऽसति गदार्तस्य किमौषधनिषेवणैः॥[9]"

चरकसंहितायामुक्तम्—

'आहारसम्भवं वस्तु रोगाश्चांहारसम्भवाः'।[10]

अर्थात् अस्माकं शरीरं आहारसम्भवं, शरीरस्य रोगारपि आहाराश्रयः भवति। गीतायामपि त्रिगुणात्मकप्रवृत्तियुक्तमानवानां कृते आहार-विहारविषये उक्तम्-

"युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु
युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुखःहा॥[11]"

अर्थात् आहारविहारे संयमितं, कर्मसु नित्यं, निद्रासु नियन्त्रिं मानवस्य दुःखनिवर्तकं योगं सिद्ध्यते।

चरकसंहितायां उल्लिखिता आहारविधिः—

१. उष्णमश्नीयात्— अर्थात् सर्वदा उष्णखाद्यद्रव्यं ग्रहणीयम्।
२. स्निग्धमश्नीयात्— अर्थात् भोजनेषु दुग्धं घृतं च स्निग्धद्रव्यं पिवेत्।
३. मात्रावदश्नीयात्— भोजनं मात्रात्वेन करणीयम्।
४. जीर्णो अश्नीयात्— पूर्वाहारभोजनचनाददनन्तरं भोजनं कर्तव्यम्।
५. वीर्याविरुद्धमश्नीयात्— शरीरविरुद्धं भोजनं न करणीयम्.

६. इष्टे देशे, इष्ट सर्वोपकरणे चाश्नीयात्— साधनसामग्रीसुलभ-सुन्दर-परिष्करणयुक्तस्थानेषु भोजनं ग्रहणीयम्।

७. नातिद्रुतमश्नीयात्— द्रुतं न सेवनं अपि तु समायानुसारेण (चिविये चिविये खाओया उचित)

८. नातिविलम्बितश्नीयात्— द्रुततरं भोजनं निषिद्धे सति शनैः शनैः न भुञ्जेत्।

९. अजल्पन्, अहसन, तन्मना भुञ्जीत— भोजनकाले वार्तालापः, हासः न करणीयः। प्रसन्नचित्तेषु भोजनं कर्तव्यम्।

१०. आत्मानमभिसमीक्ष्य भुंजीत— शरीरस्य सामर्थ्यं दृष्ट्वैव भोजनं ग्रहणीयम्।

निष्कर्षः— स्वास्थ्यरेव सम्पदम् (Health is wealth)इति। भारतीयसंविधाने (Article 21: The right to health and medical care is a fundamental right of a worker) स्वास्थ्यं मौलकाधिकाररूपेण उद्घोषितम्। अस्माकं समाजः प्राचीनकालवद् नास्ति। क्रमशः समाजपरिवर्तशीलत्वात् मानवानां जीवनधारणं, अभिरुचिः, आहारं, वस्त्रपरिधानं, चलनञ्च सर्वमेव परिवर्तन्ते। शिक्षा-स्वास्थ्य-वासस्थानं त्रयमेतत् मानवानां जीवनधारणाय आवश्यकम्। सम्यक्स्वास्थं विना किमपि साधनम् न लभ्यते। प्राचीनकाले मानवानां आयुर्वलञ्चाधिकमासीत् भोजनविधिमवलम्बखाद्यद्रव्यग्रहणत्वात्। तदा मानवाः उपर्युक्तानां सर्वेषां भोजनविधिनां यथापयोगं अपीपलन्। परन्तु अधुना मानवानां अपौष्टिकखाद्यद्रव्यग्रहणत्वात् आयुः वलंञ्च क्रमेण ह्रासप्राप्तः जायते। वर्तमाने सर्वे मानवाः भोजनशालायाः खाद्यद्रव्यं प्रति अधिकरासक्ताः भवन्ति। एतेन अस्माकं रोगहीनजीवनं दुर्लभं वर्तते। प्रतिदिनम् मानवाः अधिकरोगग्रस्ताः भवन्ति। अतः यदि मानवाः भोजनविधानामुपयुक्तप्रयोगं कृत्वा पौष्टिकखाद्यद्रव्यस्य ग्रहणं कुर्वन्ति चेद् सुस्थ्यजीवनं प्राप्स्यन्ति। यतोहि सुस्थजीवनं आनन्दं प्रदीयते। अतः सर्वेषां आहारविधिविषये सतर्कतायाः अवलम्बनं करणीयम्। यदि मानवाः सुस्थ्यजीवनं प्राप्तुं शक्यन्ते तर्हि वचनमिदं यथार्थं भविष्यति—

‘सर्वे भवन्तु सुखिनो सर्वे सन्तु निरामयाः।’

Endnotes

1. चरकसंहितायाम् ११.३३
2. अष्टाङ्गहृदये ५.७
3. मनुसंहितायाम् २.५७
4. हठयोगप्रदीपे १.१५
5. योगरत्नाकरस्य रात्रिचर्चायाम् (श्लोकसंख्या-३)
6. महाभारतस्य शान्तिपर्वणि
7. तैत्तिरीयोपनिषदि ३.७
8. मनुसंहितायाम् २.५५

9. वैद्यजीवनम् १.१०
10. चरकसंहितायाम् २८.४४
11. श्रीमद्भागवद्गीतायाम् ६.१७

Bibliography

- चरकः, चरकसंहिता, ब्रह्मानन्द-त्रिपाठी (सम्पा.), सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, २०२४।
- मनुः, मनुस्मृतिः, मानवेन्दु-वन्दोपाध्यायः(सम्पा.), सदेशः, कलकाता, २०००।
- श्रीमद्वागभट्टः, अष्टाङ्गहृदयम्, ब्रह्मानन्द-त्रिपाठी (सम्पा.), चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, वाराणसी, २०२३।
- व्यासः, श्रीमद्भागवद्गीता, साधले-इत्युपाह्व-शम्भुजनु-गजाननशर्मा, गुजराती प्रिन्टिं प्रेस, मुम्बई, १९३६।
- श्रीस्वात्मारामः, हठयोगप्रदीपिका, ज्ञानशङ्कर-सहाय (सम्पा.), सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, २०२४।
- श्रीलोलम्वराजः, वैद्यजीवनम्, पं.ब्रह्मशङ्करमिश्रः(सम्पा.), चौखम्वा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी, १०११।
- नारायणशेखरः, योगरत्नाकरः, श्री लक्ष्मीपति शास्त्री (सम्पा.), चौखम्वा प्रकाशन, वाराणसी, २०२२।
- महर्षिः व्यासदेवः, महाभारतम्, गीता प्रेस (पञ्चमखण्ड), गोरक्षपुर, २०१३।
- तैत्तिरीयोपनिषत्, स्वामी त्रिभुवनदास (सम्पा), चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१७।

—

योगवेदान्तदर्शनदृष्ट्या मनसः स्वरूपम्

Yogavedāntadarśanadṛṣṭyā manasaḥ svarūpam

Sreeta Dey
Research Scholar, Dept. of Sanskrit
Tripura University, Tripura, India
Email: sreeta.net@gmail.com

Abstract: भारतीयदर्शनं आस्तिकनास्तिकाभ्यां द्विधा विभक्तम्। आस्तिकदर्शनानि न्याय-वैशेषिक-सांख्य-योग-पूर्वमीमांसा-उत्तरमीमांसादर्शनानि षड्संख्यकानि प्रथितानि। नास्तिकदर्शनानि चार्वाक-जैन-बौद्धाख्यानि त्रीणि सन्ति। एषु आस्तिकदर्शनेषु योगदर्शनं वेदान्तदर्शनञ्च अन्यतमे विश्रुते च स्तः। अस्मिन् दर्शनद्वये मनसः महत्त्वं विशेषतया परिलक्ष्यते। योगदर्शने मनः चित्तत्वेन पर्यावसितम्। तत्र चित्तस्य समाधिरेव योगः प्रोक्तः। योगदार्शनिकानां नये चित्तस्य किं स्वरूपमिति प्रपञ्चनमेव अस्य शोधपत्रस्य एकदेशी विस्तारः। वेदान्तः उत्तरमीमांसादर्शनस्य पर्यायः। वेदस्य अन्तः इत्यर्थे वेदान्तः। अत्र अन्तशब्दः उत्कृष्टार्थकः। वैदान्तिकानां अन्तःकरणे एव मनसः अन्तर्भावः। एतेषां नये अन्तःकरणानि त्रीणि– महत् अहङ्कारः मनश्चेति। एतेषां स्वरूपम् उक्त्वा मनसः विचारोऽपि अस्मिन् शोधप्रबन्धे प्रदास्यते। तत्र वेदान्तस्य प्रस्थानत्रयस्य प्रमाणवचनमपि उल्लिखिष्यते। इत्थं योगदर्शनमते वेदान्तदर्शनमते च मनसः स्वरूपं शोधप्रबन्धे अस्मिन् समासेन प्रतिपादितं भविष्यति।

Keywords: भारतीयदर्शनम्, योगदर्शनम्, वेदान्तदर्शनम्, चित्तम्, मनः, अन्तःकरणम्।

षड्दर्शनेषु योगदर्शनम् अन्यतमं भवति। किञ्च योगदर्शनस्य सर्वप्राचीनत्वमपि सर्वैः अङ्गीक्रियते। यतो हि अस्मिन् दर्शने अन्येषां दर्शनग्रन्थानां मतोल्लेखः मतखण्डनं वा न परिलक्ष्यते। 'हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः'[1] इति वाक्येन ज्ञायते योगस्य आदिमः प्रवक्ता हिरण्यगर्भः। हिरण्यगर्भः कपिलस्यैव नामान्तरमिति महाभारतं कथयति। तत्रोक्तम्– 'यामाहुः कपिलं सांख्याः परमर्षिं प्रजापतिम्'[2] इति। किन्तु जगति सर्वेषां ज्ञानानाम् अपौरुषेयत्वं विचिन्त्य हिरण्यगर्भपदेन अस्माभिः सृष्टिकर्ता ब्रह्मा एव बोध्यः। अतः पतञ्जलिः अस्य दर्शनस्य आदिप्रवक्ता नास्ति। स केवलं सम्प्रदायतः प्राप्तां योगविद्यां संक्रामितवान्। योगदर्शनविषये पतञ्जलेः महर्षेः ग्रन्थो भवति अष्टाङ्गयोगसूत्रम् इति। योगस्य अष्टौ अङ्गानि सन्ति इति कारणात् इत्थं नामकरणम्। योगशब्दः अनेकेषु अर्थेषु प्रयुज्यते। किन्तु प्रकृतशास्त्रे योगशब्दः समाधौ वर्तते। आत्मसाक्षात्कारस्य उपायो भवति अयं योगः इत्येव योगस्य माहात्त्वम्। तथाहि योगस्य अर्थं भाष्यकारः स्वयम् निर्दिष्टवान्– योगः समाधिः इति। तत्र पुनः चित्तस्य समाधिरेव योग उच्यते। अतः योगदर्शने चित्तस्य महती भूमिका दृश्यते। तत्र योगदार्शनिकैः चित्तस्य स्वरूपं कथं प्रपञ्चितमित्यस्य विचार एवात्र प्रस्तूयते।

'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'[3] इति सूत्रं पातञ्जलयोगदर्शनस्य समाधिपादे विराजते। चित्तवृत्तेः निरोधत्वमेव योगस्य लक्षणं भवति। निरोधशब्दस्य लौकिकार्थः निग्रहः इति। किन्तु प्रकृतशास्त्रे निग्रहस्य फलं यत् एकाग्रता स एव निरोधपदार्थः। अतः चित्तस्य एकाग्रता भवति समाधिः। किन्तु पातञ्जलयोगदर्शने अस्य चित्तस्य स्वरूपं साक्षात् सूत्रेण नोक्तं दृश्यते। अस्मिन् विषये सांख्यानाम् अभिमतमेव तैः अङ्गीक्रियते। यतो हि सांख्ययोगदर्शनयोः मध्ये अविनाभावसम्बन्धः वर्तते। येन एकतराभावे अपरस्य निष्प्रयोजनत्वम्। सांख्यानां नये मनसः उत्पत्तिः वैकृताद् अहङ्काराद् भवति। अत्र मनः इन्द्रियत्वेन परिगणितम्। सात्त्विकाहङ्कारोपादानत्वम् इन्द्रियत्वमिति षड्विंशकारिकायाः व्याख्यायां वाचस्पतिमिश्रेण उक्तम्। तच्च इन्द्रियं द्विविधं बुद्धीन्द्रियं कर्मेन्द्रियञ्च। किन्तु मनः भवति उभयात्मकम् इन्द्रियम्। उभयात्मकं नाम बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियोभयात्मकम्। यतो हि चक्षुरादिबुद्धीन्द्रियाणि वागादिकर्मेन्द्रियाणि च मनसा सह संयुज्यैव स्वस्वविषये प्रवर्तन्ते। मनःसंयोगं विना बुद्धिकर्मेन्द्रियाणां स्वविषयप्रवृत्तौ सामर्थ्यं नास्ति। मनसः बुद्धीन्द्रियत्वम् अनुमानेन सिध्यति। मनः बुद्धीन्द्रियं बुद्धीन्द्रियकार्य्यजनकसंयोगाश्रयत्वात् चक्षुरादिवत् इति अनुमानस्य रूपम्। किञ्च मनसः कर्मेन्द्रियत्वं मनः कर्मेन्द्रियं कर्मेन्द्रियकार्य्यजनकसंयोगाश्रयत्वात् वागादिवत् इति अनुमानेन सिध्यति। मनसः असाधारणं लक्षणं हि सङ्कल्पकं मनः इति। अस्मिन् प्रसङ्गे कारिकाप्रमाणम्–

'उभयात्मकमत्र मनः सङ्कल्पकमिन्द्रियं च साधर्म्यात्।
गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं वाह्यभेदाश्च' ॥

सम्यक् कल्पयति इति सङ्कल्पकम्। कल्पना विशेष्यविशेषणभावेन सम्भवति। अयं घटः पटः न, अयं पटः न घटः इत्यादिप्रकारकं ज्ञानं भवति सङ्कल्पकम्। दर्शनान्तरपरिभाषायां इदं सङ्कल्पात्मकं ज्ञानं भवति सविकल्पकं ज्ञानम्। अतः मनः न स्वीक्रियते चेत् सविकल्पकं ज्ञानं नोपपद्येत। तस्मात् सङ्कल्पकं मनसः स्वरूपमिति स्वीकार्यम्।

एतेषां नये अन्तःकरणानि त्रीणि– महत् अहङ्कारः मनश्चेति। अध्यवसायो महत्, अभिमानोऽहङ्कारः, सङ्कल्पकं मनः भवति। अध्यवसायादयः भवन्ति असाधारणव्यापाराः अन्तःकरणत्रयस्य। अन्तःकरणानां साधारणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च। वस्तुतः अन्तःकरणत्रयस्य राजसवृत्तिः राजसपरिणामो वा भवति प्राणाः।

'चित्तं हि प्रख्याप्रवृत्तिस्थितिशीलत्वात् त्रिगुणम्' इति व्यासभाष्ये चित्तस्य त्रैगुण्यमुक्तम्। स्वभावत एव त्रिगुणमयं चित्तम् अचेतनं भवति। त्रैगुण्ये सत्त्वेऽपि कालविशेषे सत्त्वगुणस्य आधिक्यमेव चित्ते दृश्यते। सत्त्वस्य आधिक्यादेव पुरुषसान्निध्ये चित्तं चैतन्यवत् भाति। वस्तुतः तदा पुरुषस्य चैतन्यं चित्ते प्रतिविम्बितं भवति। किन्तु सर्वदा चित्ते सत्त्वस्यैव आधिक्यं न स्यात्। यतो हि गुणानां वैषम्यादेव क्षिप्तादयः चित्तावस्थाविशेषाः सञ्जायन्ते। प्रकृतेः सात्त्विकपरिणामो भवति प्रख्यारूपं चित्तम्, राजसिकपरिणामः प्रवृत्तिरूपं चित्तं, स्थितिरूपे चित्ते प्रकृतेः तामसिकपरिणामो विद्यते। चित्तस्य अवस्थाविशेषः योगदार्शनिकैः चित्तभूमिशब्देन व्यवह्रियते।

चित्तवस्था योगदर्शने पञ्चधा उक्ता– क्षिप्तं मूढं विक्षिप्तम् एकाग्रं निरुद्धं चेति[4]। किञ्च चित्तस्य वृत्तयोऽपि पञ्च स्वीक्रियन्ते। प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयश्चेति। योगदार्शनिकानां नये अभ्यासेन वैराग्येण च चित्तवृत्तीनां निरोधः सम्भवति। यमनियमासनप्राणायमप्रत्याहारधारण-ध्यानप्रभृतियोगाङ्गानाम् अनुष्ठानेन अभ्यासः कर्तव्यः। तत्र सूत्रं हि– 'तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः' इति। दृष्टानुश्रविकविषयेषु विरागः वैराग्यम्। तथा चोक्तम्– 'दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्' इति। चित्तवृत्तीनां लये समाधिः भवति। तदा पुरुषस्य स्वरूपे अवस्थानं भवति। इत्थं चित्तस्य स्वरूपं योगदर्शने प्रतिपादितम् अस्ति।

वेदस्य अन्तः इति वेदान्तः। अन्तशब्दः अत्र सारवाची। वेदान्तशास्त्रस्य सम्यक् ज्ञानं केवलम् उपनिषदां पाठेन न सम्भवति। तदर्थं प्रस्थानत्रयस्य ज्ञानमपि आवश्यकं भवति। प्रस्थानत्रयं हि श्रुतिप्रस्थानं न्यायप्रस्थानं स्मृतिप्रस्थानञ्च। उपनिषदः श्रुतौ अन्तर्भवन्ति। न्यायप्रस्थानस्य प्रधानग्रन्थस्तावत् ब्रह्मसूत्रम्। स्मृतिप्रस्थाने श्रीमद्भगवद्गीतादयः विराजन्ते। प्रस्थानत्रयस्योपरि आचार्यस्य शङ्करस्य भाष्यमेव मानम्। तत्र वेदान्तमते अन्तःकरणस्य स्वरूपं किं तत् समासेन अधस्तावत् वितन्यते।

अन्तः करणं इति विग्रहे कर्मधारयसमासे अन्तःकरणम् इति। अन्तःकरणशब्दे अन्तः इति शब्द् मध्यवर्त्तिवाची, करणं नाम ज्ञानसाधनम् इन्द्रियम्। अन्तःकरणमित्युक्ते अन्तरिन्द्रियम्। वैदान्तिकानां नये आकाशादिगतसात्त्विकांशेभ्यः मिलितेभ्यः अन्तःकरणानि उत्पद्यन्ते। एतेषां प्रकाशस्वभाव एवात्र मानम्। यतो हि सत्त्वगुणस्यैव स्वभावः प्रकाशः। तथा चोक्तं गीतायाम्– निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् इति। वेदान्तदर्शनानुसारम् अन्तःकरणं मुख्यतः द्विविधं भवति बुद्धिः मनश्च। अनेके पृथक्तया चित्ताहङ्कारयोरपि अन्तःकरणत्वं स्वीकुर्वन्ति। किन्तु वैदान्तिकाः चित्ताहङ्कारयोः बुद्धिमनसोः मध्ये एव अन्तर्भावं प्रतिपादयन्ति। तेषां नये बुद्धौ चित्तस्य मनसि चाहङ्कारस्य अन्तर्भावः। वस्तुतः अन्तःकरणम् एकमेव, वृत्तिभेदेन तस्य द्वैविध्यं चातुर्विध्यं वा निर्णीयते। यथा एक एव जनः वृत्तिभेदेन पाठकः पाचकः पूजकः भवति तद्वत्। वेदान्तमते मनो नाम संकल्पविकल्पात्मिका अन्तःकरणवृत्तिः। बुद्धिः नाम निश्चयात्मिका अन्तःकरणवृत्तिः। संशयः मनसः धर्मः। एकस्मिन् क्षणे मनः इदम् इत्थमिति सङ्कल्प्य परस्मिन् क्षणे विपरीतं किमपि विकल्पं चिन्तयति। यथा अहं चिद्रूपः इति सङ्कल्प्य देहो वेति विकल्पं विचिन्त्य संशयं जनयति। तेन मनः भवति संशयात्मिका अन्तःकरणवृत्तिः। किञ्च मनः किमपि स्थिरं ज्ञानं दातुं न शक्नोति। किन्तु बुद्धिः तथा न, सा निश्चयं दातुं शक्नोति। यथा अहं ब्रह्मैव इत्थं निश्चयं ज्ञानं बुद्धिः जनयति। बुद्धौ नास्ति संशयस्य लेशः। अन्तःकरणस्य एतद् भेदद्वयमेव प्रसिद्धम्। किन्तु केचन अतिरिक्ततया चित्तम् अहङ्कारञ्च स्वीकुर्वन्ति। तयोः स्वरूपं वेदान्तसारे निगदितम् यत्– 'अनुसन्धानात्मिका अन्तःकरणवृत्तिः चित्तम्। अभिमानात्मिका अन्तःकरणवृत्तिः अहङ्कारः' इति। अहं सुखेन निद्रित आसम् इत्येतादृशम् अन्तःकरणं चित्तम्। अहं पण्डितः इति अभिमानात्मकवृत्तिमत् अन्तःकरणम् अहङ्कारः। यतो हि अन्ते गत्वा स्मरणात्मिका

निश्चयात्मिका एव भवति तथा अभिमानात्मिका सङ्कल्पात्मिका एव भवति तेन चित्ताहङ्कारयोः पृथक् स्वीकारः अनावश्यकः इति उच्यते।

श्रीमद्भगवद्गीतायामपि अन्तःकरणस्य वेदान्तदिशा आलोचना दृश्यते। तत्र उक्तम् जीवात्मा स्वयं विषयं भोक्तुं न शक्नोति किन्तु मनसा इन्द्रियैः शब्दादिविषयान् उपसेवते। अतः विषयभोगः मनसा एव सम्भवति। तत्रोक्तम्–

> 'श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनञ्च रसनं घ्राणमेव च।
> अधिष्ठाय मनश्चायं विषयनुपसेवते'[5]॥

मनः स्वभावत एव चञ्चलमिति गीतायामुक्तम्। तस्य चञ्चलात्मकस्य मनसः निग्रहः कथं सम्भवतीत्यस्मिन् प्रसङ्गे भगवता गीतयामुपदिष्टम्–

> 'असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्।
> अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते'[6]॥

'मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय'[7] इत्यस्मिन् श्लोकभाष्ये भगवच्छङ्करेण मनसः स्वरूपं सङ्कल्पविकल्पात्मकमेव उक्तम्। किञ्च 'बुद्धिर्ज्ञानमसम्मोहः क्षमा सत्यं...'[8] इत्यत्र गीताभाष्ये शङ्करमते बुद्धिर्हि सूक्ष्माद्यर्थावबोधनसामर्थ्यम् अन्तःकरणम्। इति शम्।

Endnotes

1. याज्ञाबल्क्यस्मृतौ
2. महाभारतस्य शान्तिपर्वणि
3. पातञ्जलयोगसूत्रम् १.२
4. पातञ्जलयोगसूत्रम्
5. श्रीमद्भगवद्गीता १५.९
6. तत्रैव ६.३५
7. तत्रैव १२.८
8. तत्रैव १०.४

Bibliography

- पतञ्जलिः। २००२। *पातञ्जलयोगदर्शन*। आरण्य, हरिहरानन्द (सम्पा.)। कलिकाता : पश्चिमवङ्ग-राज्यपुस्तक-पर्षत्।
- सदानन्द। १९९८। *वेदान्तसारः*। अमृतत्वानन्दः, स्वामी (सम्पा.)। कलिकाता : उद्बोधनकार्यालय।
- सदानन्द। १९९३। *वेदान्तसारः*। मेधाचैतन्यः, ब्रह्मचारी (सम्पा.)। कलिकाता : श्रीरामकृष्णवेदान्तमठ।
- कृष्णद्वैपायनः। १९६८। श्रीमद्भगवद्गीता। वासुदेवानन्दः, स्वामी (सम्पा.)। कलिकाता : उद्बोधनकार्यालय।
- सारदानन्दः, स्वामी। १३८९। *गीतातत्त्व*। कलिकाता : उद्बोधनकार्यालय।

सङ्कल्पसूर्योदये प्रतिभासमानं दार्शनिकतत्त्वम्
Saṅkalpasūryodaye pratibhāsamānaṃ dārśanikatattvam

Sourav Goswami
State Aided College Teacher-I
Dept. of Sanskrit, Kharagpur College
Kharagpur, West Bengal, India
Ph.D. Scholar of Ranchi University
Email: srvgoswami857@gmail.com

Abstract: भारतीयसारस्वतसाधनायां दार्शनिकज्ञानधारया विशिष्टमेकं स्थानं विद्यत इति सुविदितमेव समेषां विपश्चिताम्। विविधदिग्गामिन्याः संस्कृतसाहित्यधारायाः दृश्यकाव्यविभागे भारतीयदार्शनिकचिन्तायाः प्रतिविम्बनं सुतरां समापतितमिति परिदृश्यते। एकादशशतकादारभ्य संस्कृतनाट्यसाहित्ये रूपकनाट्यसोद्भावो लक्ष्यते। प्रतीकनाटकेषु तानि नाटकानि अन्तर्भवति येषु अमूर्ताणां तत्त्वानां मूर्त्तरूपेण कल्पना क्रियते। चतुर्दशशताब्द्यां वेदान्तदेशिकेन दशमाङ्कविशिष्टम् 'संकल्पसूर्योदयम्' नाटकस्य प्रचारः दृश्यते। अस्मिन्नाटके वेदान्तदेशिकः प्रबोधचन्द्रोदयमनुसृत्य विशिष्टाद्वैतं प्रतिपादयितुं ब्रह्मसूत्राध्यायं रचितवान्। सांख्य-योग-मीमांसा -पाशुपत-बौद्ध-जैनादिदर्शनानां मतखण्डनं, दृढचेतसा समाधियोगाश्रयः, कामादिरिपूणां चित्ताद् विताडणम्, दम्भमोहादीनां तिरस्कारः, तीर्थानां दोषाद्भावनम्, हृदयगुहायां समाधिमग्नस्य जीवस्य मोक्षप्राप्तिः —इत्येवं प्रकारेण नाट्यवस्तु संस्थाप्यते।

Keywords: सङ्कल्पसूर्योदयम्, दार्शनिकतत्त्वम्, प्रबोधचन्द्रोदयम्, मोक्षः, वेदान्तदेशिकः।

संस्कृतसाहित्यस्य विविधशाखासु दर्शनशाखा नितरां सुसमृद्धा। दर्शनशब्दस्य आक्षरिकोऽर्थः सत्यानुसन्धानमिति। विशेषोऽर्थः जगज्जीवनयोः तत्त्वोपलब्धिरिति। जीवनजिज्ञासातः दर्शनशास्त्रस्योत्पत्तिः। दृश्-धातोः करणवाच्ये ल्युटि 'दर्शन' इति शब्दो निष्पद्यते, तत्त्वदर्शनमिति तस्यार्थः।

संस्कृतसाहित्ये प्रतीकात्मकनाटकेषु वा रूपकात्मकनाटकेषु तानि नाटकानि अन्तर्भवति येषु अमूर्तानां तत्त्वानां मूर्तरूपेण कल्पना क्रियते। एतादृशेषु नाटकेषु श्रद्धा, भक्तिः, विवेकश्च इत्यादि अमूर्तानां तथा भाववाचकतत्त्वानां मूर्तपात्रतुल्यं नाटकीयस्वं परिकल्प्यते। एषु नाटकेषु वस्तु उत्पाद्यम्, आध्यात्मिकं मनोवैज्ञानिकं वा भवति। प्रतीकनाटकस्योत्पत्तिः कदा केन अभवन् इति कथने सन्देहो भवति। प्रतीकनाटकस्य परम्परा प्राचीना एव, परन्तु परवर्तिकाले अयं प्रवाहः विच्छिन्नः जातः। एकादशशताब्द्याः मध्यभागे कृष्णमिश्रस्य प्रबोधचन्द्रोदयनाटकम् अस्याः परम्परायाः पुनरुज्जीवनम् अकरोत्। परवर्तिकाले कवयः इमां शैलीमनुसृत्य प्रतीकनाटकस्य प्रवाहमवगाहितवन्तः।

चतुर्दशशताब्द्यां वेदान्तदेशिकेन दशमाङ्कविशिष्टम् 'संकल्पसूर्योदयम्' नाटके विशिष्टाद्वैतवेदान्तस्य प्रचारं दृश्यते। अस्मिन्नाटके वेदान्तदेशिकः प्रबोधचन्द्रोदयमनुसृत्य विशिष्टाद्वैतं प्रतिपादयितुं ब्रह्मसूत्राध्यायं रचितवान्। तद्यथा प्रथमाङ्केन समन्वयाध्यायं द्वितीयेन विरोधाध्यायं ततः सप्तभिरङ्कैः वैराग्यादिपरकं चतुर्थाध्यायं निबध्नाति स्म।

सङ्कल्पसूर्योदये सङ्कल्पः एकः प्रतीकपुरुषः, यः भगवतः दासो भवति। भगवतः सङ्कल्पः भवेत्। अर्थात् भगवान् अमुं व्यक्तिविशेषं मोचयामि इति तस्य यदा सङ्कल्पः जायते तदा पुरुषस्य मोक्षो जायते। अयं संकल्प एव अस्मिन्नाटके सूर्य इति रूप्यते। अस्मिन् संकल्पे जाते मोहान्धकारस्य नाशो भवति। नाटकेऽस्मिन् प्रतीकपात्राणां संख्या उपषष्टि भवति। एतानि पात्राणि एतेषां पुरुषपात्राणां विभाजनं द्वयोः पक्षयोः यथासम्भवं भवति। एकस्मिन् पक्षे विवेकः, तस्य पक्षे प्रधानपात्राणि महाराज्ञी सुमतिः, सेनापतिः व्यवसायः, शिल्पी संस्कारः, मोक्षाधिकारी पुरुषः इत्यादयः भवन्ति। विपक्षे महामोहः, तस्य पत्नी दुर्मतिः, सेनापतिः कामः, क्रोधश्च, कामस्य पत्नी रतिः, सखा च वसन्तः इत्यादयो भवन्ति।

ग्रन्थोऽयं विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तस्य नाटकमुखेन प्रतिपादनपरः इति तु विदितमेव। नाटकेऽस्मिन् पात्रमुखेन विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तस्य प्रतिपादनं बहुत्र दृश्यते। विशिष्टाद्वैतिनः सिद्धान्तयन्ति यत्र मुमुक्षोः पुरुषस्य उपासनात्मकज्ञानेन मोक्षः भवति। तच्चोपासनं प्रतिरूपतया परिणतं साक्षात्कारसदृशं भवत् मोक्षसाधनं भवतीति तेषाम् उद्घोषः। मोक्षे तावद् भगवान् जगत्कारणत्वं विहाय सर्वान् स्वनिष्ठान् धर्मान् जीवेषु मुक्तेषु आदधाति इति तेषां सिद्धान्तः। सिद्धान्तोऽयं नाटकस्य प्रथमाङ्के श्लोकद्वयेन वर्णितोऽस्ति।

"स्वाधीनसंसरणनाट्यनिरूढवृत्तेः
संतोषितः प्रणतिभूमिकयास्य पुंसः।
स्थाने विधास्यति विभुः स्थिरचिह्नभेदं
क्रीडानटस्य भगवान् कृपया स्वसाम्यम्॥"[1]

ततश्च—

"रिपुमथनकृतं यशो महीयः पितृपरिरक्षणसंभृतश्च धर्मः।
अभिमतघटनोद्भवश्च हर्षः सपदि विधास्यति सन्निधिं स्वयं नः॥"[2]

अत्र प्रथमश्लोकस्य द्वितीयपादः सम्यक् अवधानेन परिशीलनीयः। "स्थाने विधास्यति विभुः स्थिरचिह्नभेदं क्रीडानटस्य भगवान् कृपया स्वसाम्यम्" अत्र 'स्वसाम्यं भगवान् स्थाने विधास्यति' इति कथनेन निरञ्जनः परमं साम्यम् उपैतीति श्रुतिः स्मारिता। एवमेव प्रथमाङ्के कथं तावत् मुमुक्षुजनाः भविष्यन्ति इति मुमुक्षुचिह्नानि उपस्थापितानि।

"कर्माविद्यादिचक्रे प्रतिपुरुषमिहानादिचित्रप्रवाहे
तत्तत्काले विपत्तिर्भवति हि विविधा सर्वसिद्धान्तसिद्धा।
तल्लब्धस्वावकाशप्रथमगुरुकृपागृह्यमाणः कदाचि-

न्मुक्तैश्वर्यान्तसंपन्निधिरपि भविता कश्चिदित्थं विपश्चित्॥"[3]

कश्चित् पुरुषः 'मुमुक्षुः' एवं कालान्तरे भविष्यति इति आचार्याः अत्र प्रतिपादयन्ति। सः कीदृशः 'मुक्तैश्वर्यान्तसंपन्निधिः' मुक्तैश्वर्यं नाम मोक्षः। 'कर्माविद्यादिचक्रे प्रतिपुरुषमिहानादिचित्रप्रवाहे', तत्तत्काले विपत्तिर्भवति यदा तावत् कर्मविपाकः भवति तदानीं तस्य तु काचित् दशा भवति, तस्यां दशायां भगवत्सम्बन्धः भवति इत्यादिकं सः आचार्यः प्रतिपादयति। एतादृशाः भगवत्साम्यापादकाः गुणाः कथमस्य संसारिणः भवन्ति इति प्रश्ने तत्रापि उत्तरमुच्यते–

"अनघदेशिकदृष्टिसुधाप्लवे विधिवशादुपसेदुषि देहिनः।
विमलबोधमुखा विविधा गुणाः परिणमन्त्यपवर्गदशाङ्कुराः॥"[4]

अस्मिन् श्लोके संदेहिनः संसारिणः आचार्यकटाक्षाः यदा भवन्ति तदैव एते विमलबोधमुखाः समीचीनज्ञानप्रमुखाः विविधाः गुणाः अपवर्गदशापर्यन्ताः अस्य परिणमन्ति इति वदन्ति।

द्वितीयाङ्के वेदान्तदेशिकः पात्रमुखेन परमतनिराकरणं कृतमस्ति—

"कथयति जडो विश्वं वैभाषिकः क्षणभङ्गुरं
परमनुमितं बाह्यं सौत्रान्तिको मतिचैत्र्यतः।
तदिदमनृतः योगाचारस्तथा निखिलं परः
स्ववचनहताः सर्वे गर्वं त्यजन्ति ममाग्रतः॥"[5]

अस्मिन् श्लोके बौद्धमतमालोचितम्। चत्वारः बौद्धसम्प्रदायाः। वैभाषिक-सौत्रान्तिक-योगाचार-माध्यमिकाश्चेति। तत्र विश्वं जडं मन्यते वैभाषिकः, तच्च विश्वं क्षणिकम् इत्यस्य अभिप्रायः। विश्वम् अनुमानेन गृह्यते इति सौत्रान्तिकमतम्। योगाचारस्तु विज्ञानातिरिक्तं सर्वं भ्रान्तिकल्पितमाह। त्रयोऽपि क्षणिकवादिनः। माध्यमिकस्तु बाह्यमाभ्यन्तरं च शून्यमेवेति प्रलपति। एतेषां सर्वेऽपि सिद्धान्ताः स्ववचनेनैव बाधिताः भवन्ति इति आचार्याः वदन्ति।

अद्वैतिनः शङ्कराः अविद्याकल्पितमिदं जगत् इति वदन्ति। तन्मतम् आचार्याः एवं खण्डयन्ति—

"अविद्यामाहात्म्यादनहमिदमर्थे जगदिदं
गृणन्त्येते भातं गगन इव गन्धर्वनगरम्।
अबन्ध्यैर्व्याघातैरतिपतितविन्ध्यद्रढिमभि-
र्निबन्ध्यास्ते बन्ध्यासुतनृपतिवैतालिकगणेः॥"[6]

द्वितीयाङ्के सर्वाणि मतानि एवं खण्डयित्वा यतीन्द्रस्य श्रीभाष्यकारस्य वचनमेव प्रामाणिकम् इति द्रढयन्ति अनेन श्लोकेन –

"कणादपरिपाटिभिः कपिलकल्पनानाटकैः
कुमारिलकुभाषितैर्गुरुनिबन्धनग्रन्थिभिः।
तथागतकथाशतैस्तदनुसारिजल्पैरपि-

प्रतारितमिदं जगत्प्रगुणितं यतीन्द्रोक्तिभिः॥"[7]

नवमाङ्के वेदान्तदेशिकेन विशिष्टाद्वैतमतम् उद्घाटितं –

"अधराहित चारुवंशनालाः
मकुटालम्बिमयूरपिञ्छमालाः।
हरिनीलशिलाविभङ्गनीलाः प्रतिभाः
सन्तु ममान्तिमप्रयाणे॥"[8]

श्लोकोऽयं भगवन्तं कृष्णमुद्दिश्य कृतः वर्तते। अत्र किञ्चिद् वेदान्ततत्त्वं वर्तते। भगवतः उपासनेन मोक्षं प्राप्तुमिच्छति। बन्धस्य हेयत्वं, मोक्षस्य सर्वथा उपादेयत्वं च वेदान्तिभिः बहुधा उच्यते।

Endnotes

1. सङ्कल्पसूर्योदम् – १/५९।
2. तदेव – १/६०।
3. तदेव – १/७०।
4. तदेव – १/७७।
5. सङ्कल्पसूर्योदम् – १/७२।
6. तदेव – २/९०।
7. तदेव – २/९६।
8. तदेव – ९/३३।

Bibliography

- श्रीवेंकटनाथः, सङ्कल्पसूर्योदयः(प्रभाविलासः प्रभावल्याख्यया च व्याख्ययासमेतः), वे. कृष्णमाचार्यः, मद्रपुरी, अड्यार् पुस्तकालयः, १९४८।
- बन्द्योपाध्यायः धीरेन्द्रनाथः, संस्कृतसाहित्यस्य इतिहासः, कलकाता, पश्चिमबङ्गराज्यपुस्तकपर्षद्, २०१२(द्वितीयसंस्करणम्)।
- त्रिपाठी आशारानी, संस्कृत के प्रतीकात्मक नाटक एक अध्ययन, वाराणसीविश्वविद्यालयप्रकाशनम्, २००३(प्रथमसंस्करणम्)।
- उपाध्यायः बलदेवः, संस्कृत साहित्य का इतिहास, काशी, १९५८।
- त्रिपाठी कृष्णकान्तः, प्रबोधचन्द्रोदय एवं संस्कृतप्रतीक परम्परा, कानपुरम्, १९७०।
- त्रिपाठी कृष्णकान्तः, संस्कृत के रूपक कथात्मक नाटक, कानपुरम्, १९७६।
- त्रिपाठी राधावल्लभः, संस्कृत साहित्य का अभिनव इतिहास, वाराणसीविश्वविद्यालयप्रकाशनम्, २०१३(तृतीयसंस्करणम्)।
- मीणा राजेश, संस्कृत के रूपककथात्मक नाटकों का धार्मिक एवं दार्शनिक विवेचन(११ वींशती से १६ वींशती पर्यन्त), वाराणसी, मनीषप्रकाशनम्, २०१४(प्रथमसंस्करणम्)।

———

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

योगोपनिषत्प्रतिपादितयोगाङ्गेषु नियमविमर्शः, साम्प्रतं तदुपादेयता च
Yogopaniṣatpratipāditayogāṅgeṣu niyamavimarśaḥ, sāmpratam tadupādeyatā ca

Raju Samanta
State Aided College Teacher
Dept. of Sanskrit
Rabindra Bharati Mahavidyalaya
Kolaghat, Purba Medinipur, West Bengal, India
Email: sanskrit.raju.191@gmail.com

Abstract: भारतीयाध्यात्मदर्शने भारतीयचिन्तने च योगविद्यायाः प्रभूतस्थानं विद्यते। प्राचीनकालात् आधुनिककालान्तं योगस्य अतीव महत्वमस्ति। साम्प्रतं विज्ञानयुगे विचरणशीलाः जनाः योगविद्याविमुखाः भवन्ति तथापि मानसिकस्वास्थ्यस्य विकासक्षेत्रे, आध्यात्मिकस्वास्थ्यस्य विकासक्षेत्रे, मानवीयगुणविकासक्षेत्रे, मानसिकशोकविनाशक्षेत्रे, सामाजिकस्वच्छताबर्धनक्षेत्रे च योगस्य नियमस्य वा भूमिका अन्यतमा। अतएव साम्प्रतं विज्ञानयुगेऽपि विचरणशीलजनद्वारा योगस्य नियमस्य च प्रत्यहम् अनुशीलनं कर्तव्यमिति मे मति।

Keywords: नियमः, तपः, सन्तोषः, आस्तिक्यम्, दानम्, जपः, मतिः, सिद्धान्तश्रवणम्, ईश्वरपूजनम्।

प्राक्कथनम् –

वेदस्य अन्तिमभागास्ति उपनिषद्, अतएव उपनिषदो वेदानामुपसंहारात्मकसारभूताः तथा च उत्तरमीमांसादर्शनस्य वेदान्तदर्शनस्य वा कृते आधारभूताः। उपनिषदः न केवलमात्रं वेदान्तदर्शनस्य अपितु भारतीयदर्शनस्य भित्तिशिलाः सन्ति। पुनश्च वेदस्य सर्वोच्चस्थानीयाः धार्मिकाः दार्शनिकाः च ग्रन्थाः सन्ति उपनिषदः। मुक्तिकोपनिषदि श्रीरामचन्द्रेण उक्तं जीवः साधकः वा विदेहमुक्तिम् इच्छति चेत् तर्हि साधनेक अष्टोत्तरशतोपनिषदां पाठः कर्तव्यः। वयं सर्वे जानीमो ब्रह्मविद्या भवति उपनिषदां मुख्यविषयास्ति, परन्तु तत्र ब्रह्मविद्यां प्रतिपादयन्तो योगतत्त्वानि उपस्थापितवन्तः उपनिषद्वक्तारः। पुनश्च संस्कृतवाङ्मयेषु काश्चिदुपनिषदस्सन्ति, यत्र साक्षाद्रूपेण पातञ्जलयोगदर्शनस्य सिद्धान्तास्तथा च योगतत्त्वानि विद्यन्ते; एकत्रितभावेन तैव उपनिषदो योगोपनिषदिति नाम्ना प्रसिद्ध्यते अखिलजगत्यस्मिन्।

योगाङ्गनियमाधारीकृत्य वेदेषूपनिषत्सु दर्शनशास्त्रेषु पुराणेषु स्मृतिशास्त्रेषु भूरिशः तथ्यानि अवलोक्यन्ते। परन्त्वत्र केवलमात्रं योगोपनिषद आधारीकृत्य प्रस्तूयते शोधलेखोऽयम्। अधोलिखिते विषयोऽयम् उपस्थाप्यते मया —

नियमस्य स्वरूपम्

अष्टविधेषु योगाङ्गेषु नियमो भवति द्वितीयमङ्गम्। नि-उपसर्गपूर्वकात् यन्-धातोरुत्तरात् अप्-प्रत्ययसंयोगेन नियमः इति पदं जायते। यस्य अर्थो भवति नियन्त्रणम्। अतएव मनसः चित्तस्य वा व्यापारनियन्त्रणमेव नियमः। भगवता पतञ्जलिना प्रोक्तम् –

"शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः"[1]।

अतएव शौच-सन्तोष-तपः-स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि एतानि पञ्च एकत्रितरुपेण नियमः इति नाम्ना अभिधीयते। पुनश्च त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषदि विद्यते यत् –

"अनुरक्तिः परे तत्त्वे सततं नियमः स्मृतः"[2]।

परमात्मानं प्रति सततम् अनुरागवत्स्थितिरेव नियमः। पुनश्च सिद्धसिद्धान्तपद्धतौ श्रीगोरक्षनाथेन निगद्यते – "नियम इति मनोवृत्तीनां नियमनम् इति। एकान्तवासः, निःसङ्गता, औदासीन्यम्, यथाप्राप्तिसन्तुष्टिः, वैरस्यम्, गुरुचरणावरूढत्वम्-इति नियमन – लक्षणम्"[3]॥

नियमस्य प्रकारभेदः

संस्कृतवाङ्मयेषु नियमस्य विविधाः प्रकारभेदाः दरीदृश्यन्ते, यथा योगसूत्रे भगवता पतञ्जलिना पञ्चविधाः नियमास्स्वीकृताः, तानि तावत् शौच-सन्तोष-तपः-स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि। तदुक्तञ्च –

"शौच-सन्तोष-तपः-स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः"[4] ।

मण्डलब्राह्मणोपनिषदि दरीदृश्यते यत् –

"गुरुभक्तिः सत्यमार्गानुरक्तिः सुखागतवस्तनुभवश्च तद्वस्त्वनुभवेन।
तुष्टिर्निं सङ्गता एकान्तवासो मनोर्निवृत्तिःफलानभिलाषो वैराग्यभावश्च नियमा।।"[5]

योगतत्त्वोपनिषदि अहिंसा एव भवति नियमस्य एकमात्रप्रकारभेदः। तदुक्तञ्च— "अहिंसा नियमेष्वेका मुख्या वै चतुरानन"[6]। पुनश्च त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषदि एवं रूपमस्ति –

"तपःसन्तुष्टिरास्तिक्यं दानमाराधनं हरेः।
वेदान्तश्रवणं चैव ह्रीर्मतिश्च जपो व्रतम्"॥[7]

शाण्डिल्योपनिषदि— "तपः सन्तोषास्तिक्यदानेश्वरपूजनसिद्धान्तश्रवणह्रीमतिजपव्रतानि दश नियमाः"[8]।

जाबालदर्शनोपनिषदि –

"तपःसन्तोषमास्तिक्यं दानमीश्वरपूजनम्।
सिद्धान्तश्रवणं चैव ह्रीर्मतिश्च जपो व्रतम्"॥[9]

वराहोपनिषदि –

"तपः सन्तोषमास्तिक्यं दानमीश्वरपूजनम्।
भिद्धान्तश्रवणं चैव ह्रीर्मतिश्च जपो व्रतम्।
एते हि नियमाः प्रोक्ता दशधैव महामते"॥[10]

अतएव त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषदि, शाण्डिल्योपनिषदि, जाबालदर्शनोपनिषदि, वराहोपनिषदि च नियमाः दशविधा उल्लिखिताः, तानि तावत्— तपःसन्तोषास्तिक्यदानेश्वरपूजनसिद्धान्त-श्रवणह्रीमतिजपव्रतानि। एवं रूपेण अखिलजगति नियमस्य विविधाः प्रकारभेदाः समुपलभ्यन्ते। अधोलिखिते योगोपनिषदनुसारं नियमविषयः यथामति मया आलोच्यते।

क. तपः –

नियमेषु तपः भवति प्रथमः। तमो नाम क्षुत्पिपासाशीतोष्णादिद्वन्द्वसहनम्। अतएव अन्तरे सहनशक्त्यर्जनमेव तपः। धर्माचारणकाले हानिलाभः, सुखदुखम्, पिपासाजिघात्सा, मानापमानः, शीतोष्णादिद्वन्द्वं शान्तचित्ते सहनमेव तपः। तदुक्तञ्च – तपः द्वन्द्वसहनम्[11]।

विधिपूर्वकं चान्द्रायणादिभिः व्रतेभ्यः शरीरं शोषणमेव तपः। विषयेऽस्मिन् विद्यते यत् – "तपो नाम विध्युक्तकृच्छ्रचान्द्रायणादिभिः शरीरशोषणम्"[12]। इतोऽपि –

"वेदोक्तेन प्रकारेण कृच्छ्रचान्द्रायणादिभिः।
शरीरशोषणं यत्तत्तप इत्युच्यते बुधैः"॥[13]

कायेन मनसा वाचा सम्यक्तया तपानुष्ठनं करोति चेत् अशुद्धिक्षयात् कायेन्द्रियसिद्धिः भवति, पुनः असन्निकटवस्तुनः द्रष्टुम्, श्रोतुञ्चेति शक्नोति। तथा चोक्तम्– "कायेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात्तपसः"[14]।

ख. सन्तोषः –

सम् तुष् घञ् इति प्रक्रियात्वात् सन्तोषः पदमुत्पद्यते। यस्य अर्थः तावत् शान्तिः, परिशुद्धिः, प्रसन्नता, हर्षश्च। सन्तुष्टिः एव भवति सन्तोषः। अतः अधिकवस्तुप्राप्वासनापरित्यागः खलु सन्तोषः। सन्तोषस्य लक्षणमेवरूपम् – "सन्निहितसाधनादधिकस्य अनुपादित्सा"[15]।

अतएव यावता शरीरयात्रा भवति (जीवनं भवति) ततोप्यधिकसंग्रहणेच्छाशून्यता। तदुक्तञ्च— "सन्तोषो नाम यदृच्छालाभसन्तुष्टिः"[16]। इतोऽपि जावालोदर्शनोपनिषदि एवम् –

"यदृच्छालाभतो नित्यं प्रीतिर्या जायते नृणाम्।
तत्संतोषं विदुः प्राज्ञाः परिज्ञानैकतत्पराः"॥[17]

सन्तोषाभ्यासेन अनुत्तमसुखं लभ्यते। अर्थात् तृष्णारहितावस्थायां यद् सुखम् अनुभवति, तद् सुखं स्वल्पविषयभोगरुपसुखात् अधिकश्रेष्ठतमम्। तथा चोक्तम्– "सन्तोषादनुत्तमसुखलाभः"[18]। पुनश्च भगवता व्यासदेवेन कथ्यते— "तृष्णारहितावस्थायां यद् सुखमनुभवति, तस्य सुखस्य षोडशभागेषु एकभागः नास्ति विषयभोगरुपसुखम्"।

ग. आस्तिक्यम् –

परमात्मनि पूर्णविश्वासः एव आस्तिक्यमिति। जावालदर्शनोपनिषदि आस्तिक्यविषये परिभाषा विद्यते यत्– वेदेषु स्मृतिग्रन्थेषु च उक्तधर्मज्ञानं प्रति पूर्णविश्वास एव आस्तिक्तम् इत्युच्यते। तदुक्तञ्च– "श्रोते स्मार्ते च विश्वासो यत्तदास्तिक्यमुच्यते"[19]।

अनुरूपसिद्धान्तः विद्यते मण्डलब्राह्मणोपनिषदि– "आस्तिक्यं नाम वेदोक्तधर्माधर्मेषु विश्वासः"[20]। कायेन मनसा वाचा सम्यक्तया आस्तिक्यानुष्ठनं करोति चेत् फलस्वरूपं मनसि सर्वदा सर्वथा ब्रह्मभावः विद्यते।

घ. दानम् –

नियमेषु दानम् अन्यतममस्ति। दा-धातोरुत्तरात् ल्युट्-प्रत्ययसंयोगेन दानमिति पदमुत्पद्यते। यस्य अर्थास्तावत् समर्पणम्, प्रदानञ्चेत्यादयः। अतएव उचितमार्गानुसरणपूर्वकं न केवलमर्जनमपि तु उपयुक्तपात्रेषु दानमपि कर्तव्यम्। यथा दानं तथा पूण्यार्जनमिति। तथा च श्रीमद्भगवद्गीतायाम्—

"दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम्"[21]॥

न्यायेनार्जितधनं श्रद्धापूर्वकं स्नेहपूर्वकञ्चोपयुक्तपात्रेषु प्रदानमिति दानमुच्यते, शाण्डिल्योपनिषद्याम्नातम्—

"दानं नाम न्यायार्जितस्य धनधान्यादेः श्रद्धयार्थिभ्यः प्रदानम्"[22]।

अनुरूपस्थितिर्विद्यते जावालदर्शनोपनिषदि –

"न्यायार्जितधनं श्रान्ते श्रद्धया वैदिके जने।
अन्यद्वा यत्प्रदीयन्ते तद्दानं प्रोच्यते मया"॥[23]

मानवीयमूल्यबोधे दानस्य भूमिका अनस्वीकार्या, दानेन यथैव स्वीयस्य तथा च अपरजनस्य कल्याणं भवति। न्यायार्जितधनेन श्रद्धापूर्वकं किमपि शुभकर्म क्रियते चेत् मोक्षप्राप्तिः सम्भवति।

ङ. ईश्वरपूजनम् –

ईश्वरपूजनमिति नियमः पातञ्जलयोगसूत्रे ईश्वरप्रणिधानमिति नाम्ना सूच्यते। भक्तिविशेषः एव ईश्वरप्रणिधानमिति। परमगुरौ सर्वकर्मार्पणम् ईश्वस्य निरन्तरध्यानं वा ईश्वरप्रणिधानमिति कथ्यते। तथा चोक्तम् – "ईश्वरप्रणिधानं तस्मिन् परमगुरौ सर्वकर्मार्पणम्"[24]।

शाण्डिल्योपनिषदि विद्यते एवम्— "प्रसन्नचित्ते यथाशक्तिना विष्णुरुद्रादिदेवस्य पूजनम् ईश्वरपूजनम्"[25]। अतएव प्रसन्नचित्तपूर्वकं यथोचितमात्रान्तं विष्णुरूद्रादिदेवानां पूजनमेव ईश्वरपूजनम्। जावालदर्शनोपनिषदि ईश्वरपूजनस्य स्वरूपमेवमस्ति, यथा –

"रागाद्यपेतं हृदयं वागदुष्टानृतादिना।
हिंसादिरहितं कर्म यत्तदीश्वरपूजनम्"॥[26]

अनेन ईश्वरपूजनेन ईश्वरप्रणिधानेन गुरुभक्त्या वा समाधिलाभः शीघ्रः भवति, तथा च साधकस्य आनन्दज्ञानबलादयः वर्धन्ते, अज्ञानदुःखादयः नश्यन्ति। तदुक्तञ्च– "समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात्"[27]।

च. सिद्धान्तश्रवणम् –

धर्मः, अधर्मः, विधिः, निषेधः चेति विषये शास्त्रोक्तं नियमश्रवणमेव सिद्धान्तश्रवणमिति।

शाण्डिल्योपनिषदि अस्य परिभाषा विद्यते, यथा– "सिद्धान्तश्रवणं नाम वेदान्तार्थविचारः"[28]। अतएव वेदान्तोक्तार्थस्य श्रवणं चिन्तनं मननञ्च सिद्धान्तश्रवणमिति नाम्ना सूच्यते। पुनश्च परमात्मा सत्यस्वरूपम्, ज्ञानस्वरूपम्, अनन्तस्वरूपम्, परमानन्दस्वरूश्चेति। परमात्माविषये पुनः पुनः एतत् सिद्धान्तश्रवणं खलु सिद्धान्तश्रवणम्। तदुक्तञ्च –

"सत्यं ज्ञानमनन्तं च परानन्दं परं ध्रुवम्।
प्रत्यगित्यवगन्तव्यं वेदान्तेश्रवणं बुधाः"॥[29]

छ. ह्री–

ह्री नाम लज्जा। लोकमार्गे तथा च वेदमार्गे यत् कर्म अधमस्वरूपं निन्दियस्वरुपं च तत् कर्म सम्पादनमेव लज्जा ह्री वा कथ्यते। तदुक्तञ्च– "ह्रीर्नाम वेदलौकिकमार्गकुत्सितकर्मणि लज्जा"[30]। पुनश्च—

"वेदलौकिकमार्गेषु कुत्सितं कर्म यद्भवेत्।
तस्मिन्भवति या लज्जा ह्रीः सैवेति प्रकीर्तिता"॥[31]

अतएव तुच्छम् अनुचितं च कर्म करोति चेत् तस्मात् मनसि यत् ग्लान्युत्पन्नं जायते, तदेव लज्जा ह्री वा कथ्यते। लज्जा ह्री वा पालनेन साधकस्य संसारस्य प्रतिविषयं प्रति मान-सम्मानम् आगच्छति।

ज. मतिः–

मतिः नाम बुद्धिः। मन् धातोरुत्तरात् क्तिन्-प्रत्ययसंयोगात् मतिः पदं जायते, मन्यते अनेन इति मतिः। जावालदर्शनोपनिषदि विद्यते यत् –

"वैदिकेषु च सर्वेषु श्रद्धा या सा मतिर्भवेत्।
गुरुणा चोपदिष्टोऽपि तत्र सम्बन्धवर्जितः"॥[32]

अतएव वेदनिर्दिष्टानि उपदेशानि प्रति श्रद्धा एव मतिः। पुनश्च अनुरूपसिद्धान्तः शाण्डिल्योपनिषदि विद्यते, यथा– "मतिर्नाम वेदविहितकर्ममार्गेषु श्रद्धा"[33]। शुद्धमतियुक्तमानवः समाजस्यशीर्षकासनधारी भवति, समाजे विशेषसम्मानो विद्यते।

झ. जपः –

जप-धातुना साकं भावार्थे अप्-प्रत्ययसंयोगे जपः इति पदं जायते, जप्यते अनेन इति जपः। ब्रह्मणः नाम-स्वरूप-गुणस्वभावादिविषयान् मन्त्ररुपेण पुनः पुनः उच्चारणं खलु जपः नाम्ना अभिधीयते। जपस्य परिभाषा– "जपो नाम विधिवद्गुरूपदिष्टवेदाविरुद्धमन्त्राभ्यासः"[34]। अतएव गुर्वनुमतिं प्राप्य वेदोक्तविधिपूर्वकं मन्त्रं पुनः पुनः उच्चारणं हि जपः। तथा च वेदेषु कल्पसूत्रेषु पुराणेषु इतिहासेषु च दीर्घकालान्तं चित्तवृत्तिः एव जपः।

जपः द्विविधः, यथा– वाचिकजपः मानसिकजपश्च। वाचिकजपो नाम मन्त्रस्य अक्षराणि स्पष्टशब्दपूर्वकम् उच्चारणं भवति। वाचिकजपो द्विविधः, उपांशुवाचिकजपः उच्चवाचिकजपश्च। यत्र स्वल्पध्वनिपूर्वकं मन्त्रोच्चारणं भवति, सः उपांशुवाचिकजपः। यत्र उच्चध्वनिपूर्वकं मन्त्रोच्चारणं

भवति, सः उच्चवाचिकजपः। मानसिकजपो नाम मनसा मन्त्रस्य अक्षराणि स्पष्टरूपेण पुनः पुनः चिन्तनम्। इतोऽपि मानसिकजपः मननं ध्यानञ्च भेदेन द्विविधः। जपेन साधकस्य चित्तं निर्मलं विशुद्धं च भवति, यतोहि सर्वदा साधकः परमब्रह्माणि विलीनरूपेण तिष्ठति।

ञ. व्रतम् –

व्रतं नाम वेदोक्तविधिरूपकार्यं सम्पादनं पुनश्च वेदोक्तनिषेधरूपकार्यं न सम्पादनमिति। विषयेऽस्मिन् शाण्डिल्योपनिषदि दरीदृश्यते यत्– "व्रतं नाम वेदोक्तविधिनिषेधानुष्ठाननैयत्यम्"[35]।

मनसा कायेन वाचा च व्रतम् अनुशीलयति चेत् साधकः ब्रह्ममार्गत्वात् भ्रष्टो न भवति, यथाशीघ्रं साफलता आयाति।

साम्प्रतं नियमस्योपादेयता –

योगसाधनायां प्राचीनकालात् प्रारभ्य साम्प्रतकालान्तं नियमस्य उपादेयता अणुपेक्षणीया। अतएव सर्वदा विचरणशीलान् मानवान् निकषा तपःसन्तोषास्तिक्यदानेश्वरपूजनसिद्धान्तश्रवण-ह्रीमतिजपव्रतानामनुसरणं परिपालनञ्च अतीव आवश्यकमस्ति। अधोलिखिते नियमस्य आवश्यकता आलोच्यते –

* मानसिकस्वास्थ्यस्य विकासो भवति।
* आध्यात्मिकस्वास्थ्यस्य विकासो भवति।
* मानवीयगुणविकासः भवति।
* मानसिकशोकः विनश्यति।
* समाजे स्वच्छता आयाति।
* स्वाध्यायात् ईश्वरपूजनात् च मनसि पवित्रविचारः जायते।
* शौचत्वात् समाजे मैत्रीभावनायाः, दयालुतायाः, आनन्दस्य, ऐक्यस्य च वृद्धिः भवति।
* सन्तोषपालनात् मनसि सन्तुष्टिः जायते,
* तपःसन्तोषास्तिक्यदानेश्वरपूजनजपव्रतादिभिः आततीति नामकायाः समस्यायाः दूरीकरणं सम्भवति।
* एकस्य जनस्य अन्यजनं प्रति तथा च एकस्य देशस्य अन्यदेशं प्रति अन्यायपूर्णप्रतिस्पर्द्धानिवारणं भवति।
* परिवारस्य विघटनसंरक्षणे नियमस्य भूमिका अपरिसीमा।
* आततिविनाशे अपि नियमस्य भूमिका अपरिसीमा।
* समाजे मैत्रीभावना आगच्छति।

Endnotes

1. योगसूत्रम्, २/३२
2. त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषत्, २/२९
3. सिद्धसिद्धान्तपद्धतिः, २/३३
4. योगसूत्रम्, २/३२
5. मण्डलब्राह्मणोपनिषत्, १/४
6. योगतत्त्वोपनिषत्, २९
7. त्रिशिखिब्राह्मणोपनिषत्., ३३-३४
8. शाण्डिल्योपनिषत्, २/१
9. जावालदर्शनोपनिषत्, २/१
10. वराहोपनिषत्, ५/१३-१४
11. योगसूत्रव्यासभाष्यम्, २/३२
12. शाण्डिल्योपनिषत्, २/२
13. जावालदर्शनोपनिषत्, २/३
14. योगसूत्रम्, २/४३
15. योगसूत्रव्यासभाष्यम्, २/३२
16. शाण्डिल्योपनिषत्, २/३
17. जावालदर्शनोपनिषत्,२/५
18. योगसूत्रम्, २/४२
19. जावालदर्शनोपनिषत्,२/६
20. शाण्डिल्योपनिषत्,२/४
21. श्रीमद्भगवद्गीता, १७/२०
22. शाण्डिल्योपनिषत्, २/१
23. जावालदर्शनोपनिषत्,२/७
24. योगसूत्रव्यासभाष्यम्, २/३२
25. शाण्डिल्योपनिषत्, २/६
26. जावालदर्शनोपनिषत्, २/८
27. योगसूत्रम्,२/४५
28. शाण्डिल्योपनिषत्, २/७
29. जावालदर्शनोपनिषत्, २/९
30. शाण्डिल्योपनिषत्, २/८
31. जावालदर्शनोपनिषत्., २/१०
32. तदेव, २/११
33. शाण्डिल्योपनिषत्, २/९
34. तदेव, २/१०

35. तदेव, २/११

Bibliography

- उपनिषत्सञ्चयनम्. सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.१, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१५.
- उपनिषत्सञ्चयनम्. सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.२, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१५.
- उपनिषत्सञ्चयनम्. सम्पा. आचार्य केशवलाल वी. शास्त्री, भाग.३, दिल्ली: चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, २०१५.
- योग उपनिषदः. सम्पा. सुभाष विद्यालंकार, भाग.१, दिल्ली: प्रतिभा प्रकाशन, २०१८.
- योग उपनिषदः. सम्पा. सुभाष विद्यालंकार, भाग.२, दिल्ली: प्रतिभा प्रकाशन, २०१८

नाट्योत्पत्तौ वेदस्य भूमिका

Nāṭyotpattau vedasya bhūmikā

Nayanmani Roy
Ph.D Scholar, Burdwan University,
Burdwan, West Bengal, India
Email: nayanmani94roy@gmail.com

Abstract: नाटकमेव मनोरञ्जनस्य सर्वोत्कृष्टसाधनम्। नाट्यस्य मनोरञ्जकतासम्पर्के नाट्यशास्त्रस्य प्रथमाध्याये उल्लिख्यते विनोदजननं लोके नाट्यमेतद् भविष्यति। सर्वकाले सर्वस्थाने नाटकमेव सर्वलोकप्रियरूपेण विराजते। नाट्यगृहे तथा अधुना चलचित्रगृहे दर्शकाः दृश्यन्ते। मालविकाग्निमित्रम् नाटकस्य प्रथमाङ्के चतुर्थश्लोके कालिदासेन उक्तम् –

"देवानामिदमामनन्ति मुनयः शान्तं क्रतुं चाक्षुषं
रुद्रेणेदमुमाकृतव्यतिकरे स्वाङ्गे विभक्तिकं द्विधा।
त्रैगुण्योद्भवमत्र लोकचरितं नानारसं दृश्यते
नाट्यं भिन्नरुचेर्जनस्य वहुधाप्येकं समाराधनम्"॥

नाटकस्य उत्पत्तिविषये अभिनयदर्पणे नन्दिकेश्वरमहोदयेन उक्तं –

"नाट्यवेदं ददौ पूर्व्वं भरताय चतुर्म्मुखः।
ऋग्यजुः सामवेदेभ्यो वेदाच्चाथर्व्वणः क्रमात्।
पाठ्यं चाभिनयं गीतं रसान् संगृह्य पद्मजः"॥ (2,7,8)

नाटकस्य मूलबीजं प्राप्यते वेदे। शोधप्रबन्धेऽस्मिन् नाटकस्य उत्पत्तिविषये स्वल्पविस्तारेण आलोचना क्रियते।

Keywords: नाट्यवेदः, पञ्चमवेदः, अनुकरणम्, दासीकन्या, महाव्रतयागः।

न तत् ज्ञानं, शिल्पं, कर्म, न सा कला विद्या च यत् खलु न दृश्यते अस्मिन् नाटके। भरतमुनिना यत् नाट्यं सृज्यते तत्र शास्त्राणि, शिल्पाणि विविधकर्माणि समवेतरूपेण प्राप्यन्ते।

"न तज् ज्ञानं न तच्छिल्पं न सा विद्या न सा कला।
न स योगो न तत्कर्म नाट्येऽस्मिन् यन्न दृश्यते॥
सर्वशास्त्राणि शिल्पानि कर्माणि विविधानि च।
अस्मिन्नाट्ये समेतानि तस्मादेतन्मया कृतम्"॥ [1]

ग्रीसे भारतवर्षे च नाटकं सभ्यतायाः प्रातःलग्ने जनचित्तरञ्जनाय उद्भूतम्। तत् परं नाटकस्य अप्रतिहतजययात्रा सहस्रवर्षं यावत् चलति। जीवनं विना साहित्यं अर्थहीनम्। नाट्ये जीवनस्य समस्या प्रतिफलिता। चरमतमउत्कण्ठायाः संकट-संघातयोः मुहूर्ते मनुष्यत्वस्य यो दीप्तिः

प्राप्यते, तस्याः अन्तर्निहितरूपस्य परिचयः प्राप्यते नाटके। John Gassner महोदयेन उच्यते— 'It (drama) represents humanity in moments of maximum tension, conflict and crisis'.[2]

नाटकं हि साहित्यस्य भिन्नभिन्नविभागात् प्रकृतौ लक्षणे च सम्पूर्णरुपेण स्वतन्त्रम्, नास्ति सन्देहः। किन्तु स्वातन्त्रं किम्,नाटकस्य धर्म लक्षणं किम्, संज्ञा का, - अस्माकं स्पष्टरूपेण धारणा नास्ति। येषां कृते नाटकस्य भिन्नभिन्नलक्षणानि वाह्याभ्यन्तरीणभेदेन सामान्यविशेषभेदेन विशिष्टता लभ्यते, तेषां काव्य-उपन्यासप्रभृतिः न मन्यते, नाट्यं ज्ञायते,अत्र नाटकस्य नाटकत्वम्। भरतमुनिना उक्तम्—

"तौर्य्यत्रिकं नृत्यगीतवाद्यं नाट्यमिदं त्रयम्"।[3]

अभिनयदर्पणे नन्दिकेश्वरेण उच्यते—

"नाट्यं तन्नाटकञ्चैव पूज्यं पूर्व्वकथायुतम्"॥[4]

पुनः नाट्यशास्त्रे दृश्यते—

"त्रैलकस्यास्य सर्वस्य नाट्यं भावानुकीर्तनम्।
नानाभावोपसंपन्नं नानावस्थान्तरान्तमक्
लोकवृत्तानुकरणं नाट्यमेतन्मया कृतम्।।
दुःखार्तानां श्रमार्तानां शोकार्तानां तपस्विनाम्॥
विश्रामजननं लोके नाट्यमेतद्भविष्यति"॥[5]

नाटकं हीनविषयस्योपरि लिखति, किन्तु प्रयोगे यदि दीप्तिः उपस्थिता, रचनायाम् उपस्थापने च वैचित्र्यं प्राप्यते तर्हि नाट्यं शोभायुक्तं भविष्यति। नाट्यप्रयोगस्य दीप्तिः वैचित्र्यं यदि न प्राप्यते तर्हि उदात्तस्वरयुक्तनाट्यं दर्शकस्य मनोरञ्जनं न करोति। पञ्चमवेदरूपेण परिचितोऽयं नाट्यवेदः 'नाट्याख्यं पञ्चमं वेदं'[6]।

Thornton Wilder महोदयेन नाट्यलक्षणसम्पर्के वैशिष्टचतुष्टयं उल्लिख्यते Some thoughts on playwriting— Perspectives on Drama इति ग्रन्थात्।[7] नाट्योत्पत्तौ वेदस्य भूमिका का, नाटकस्य मूलवीजं वेदमध्ये अस्ति? अयं खलु अस्माकं विषयः।

अनुकरणं हि मनुष्यस्य सहजातप्रवृत्तिः। यदा एकः शिशुः जातः तदा स सर्वे खलु अनुकरणं करोति। अनुकरणप्रवृत्तेः वीजं शिशुनां अनुन्नतचेतनायां विद्यमानः अस्ति।अनुकरणप्रवृत्ति नं केवलं जनानां मध्ये दृश्यते प्राणिकुलमध्ये अपि दृश्यते। अनुकरणप्रवृत्तेः उद्देश्यं खलु विनोदनम्। यदि एकः शिशुः गुरुजनानां कार्यम् अनुकरोति, तर्हि स आत्ममध्ये तृप्तिः अनुभूयते। कियत् क्षणमेव अस्माकं सुखं दुःखं न स्मरणीयम्, विनोदनमध्ये विचरणं कुर्वन्ति। धनञ्जयेन नाट्यसम्पर्के उक्तम् अवस्थानुकृतिर्नाट्यम्।

प्राचीनभारतस्य ऐतिहासिकविवरणात् सम्पूर्णरूपेण स्पष्टं भारतीयजनाः सङ्गीतप्रेमी। वैदिकयुगे नार्य्यः संगीते नृत्ये च कालम् अतिवाहितवत्यः।यज्ञानुष्ठाने संगीतस्य नृत्यस्य गुरुत्वम्

अस्ति। कृष्णयजुर्वेदे दृश्यते दासीगणैः नृत्यं गीतं च क्रियते[8]। वैदिककाले शैलुषजातिः आसीत्। शुक्लयजुर्वेदस्य वाजसनेयसंहितायां अस्य उल्लेखोऽस्ति—

'नृत्ताय सूतं गीताय शैलुषं धर्माय सभाचरं नरिष्ठाये।
भीमलं नर्माय रेभं हासाय कारिमानन्दाय स्त्रीषखं प्रमदे॥
कुमारीपुत्रं मेधायै रथकारं धैर्य्याय तक्षाणम्'॥[9]

अनेन श्लोकमाध्यमेन ज्ञायते शुक्लयजुर्वेदस्य काले नाटकस्य प्रारम्भिकरूपं अस्ति इति अनुमीयते। S. N. Dasgupta महोदयेन स्विक्रीयते वैदिककाले नाटकस्य रूपं वर्तमानो आसीत्- 'It seems, therefore, that even if the elements of the drama were present in the Vedic times, there is no proof that the dramas, in however rudimentary form, were actually known. The actor is not mentioned nor does any dramatic terminology occur. There may have been some connection between the dramatic religious ceremonies and the drama embryo'.[10]

ऋग्वेदस्य अनेकानि संवादसूक्तानि अवलोक्य Prof. McDonnell महोदयेन तस्य History of Sanskrit Literature ग्रन्थे उक्तं संवादाः भारतीयनाट्यसाहित्यस्य आद्यरूप एव।[11] नाटकमध्ये अनेकानि तत्त्वानि प्राप्यन्ते, किन्तु संवादस्य तथा अभिनयस्य विशेषो गुरुत्वमस्ति। संवादस्य तत्त्वम् ऋग्वेदे प्राप्यते एवं नाटकस्य वीजं ऋग्वेदे अस्ति इति मन्यते। ऋग्वेदस्य 10/10 संख्यके अस्ति यमयमि-संवादसूक्तम्। यमी यमं प्रेमस्वीकरणाय अनुरोधं करोतु—

"ओ चित्सखायं सख्या ववृत्यां तिरः पुरू चिदर्णवं जगन्वान्।
पितुर्नपातमा दधीत वेधा अधि क्षमि प्रतरं दीध्यानः"॥[12]

यमस्य उत्तरम्—

"न ते सखा सख्यं वष्ट्येतत्सलक्ष्मा यद्विषुरूपा भवाति।
महस्पुत्रासो असुरस्य वीरा दिवो धर्तार उर्विया परिख्यन्"॥[13]

ऋग्वेदस्य 10.95 संख्यके अस्ति पुरूरवा-उर्वशी, कुत्रापि पात्रत्रयम् अस्ति वार्तालापकरणाय, यथा 1.170 संख्यायाम् अगस्त्यः लोपामुद्रा एवं द्वयोः पुत्रयोः वार्तालापः प्राप्यते। इन्द्रः तस्य पत्नी इन्द्राणी पुत्रः वृषाकपिः त्रयस्य वादानुवादः क्लिष्टः। एवमेव इन्द्र-मरुत्-संवादः(1.65-70), सरमा-पणि-संवादः(10.108), विश्वामित्र-नदी-संवादः(3.33), वसिष्ठस्य आत्मपुत्रस्य संवादः(7.33)। विश्वामित्र-नदीसंवादस्य गुरुत्वम् अतीव महत्वपूर्णम्। ऋग्वेदे अयं वादानुवादः काव्यशैली च निर्दिष्टः। यः खलु परवर्तिवैदिकसाहित्ये लुप्तो भवति। संवाद-सूक्तानि खलु नाट्यसाहित्यस्य प्रथमरूपम्– मूल्यवानतथ्यमिदम् परवर्तियज्ञसाहित्ये(ritual literature) स्पष्टरूपेण न दृश्यते। Keith महोदयेन उक्तं— 'we must, therefore admit

that we have in these dialogues remnant of a style of poetry which died out in the Vedic period.'[14]

बालिकाः सोमरसनिर्माणसमये गायन्ति स्म, तस्य प्रमाणं ऋग्वेदे प्राप्यते[15]। वैदिकयुगे दासीकन्या एव उच्चनृत्यशिक्षा क्रियते 'चर्म्माव भिन्दन्ति पाप्मानमे....'[16] । कौषीतकी ब्राह्मणे[17] उच्यते वैदिकसूक्तस्य मूलांशः खलु नृत्य-गीत-वाद्यानि। महाव्रतनामके[18] अनुष्ठाने दृश्यते एकस्मै चर्मणे वैश्यस्य शूद्रस्य च संग्रामः, अन्तिमे वैश्येन विजयो लभते। अस्मिन् रूपके नाट्यकला प्राप्यते। पुनः अस्मिन् प्रसङ्गे Keith महोदयेन उक्तम्– 'In this connection can also explained the use of a drum by the priest and of various musical instruments- a long list of names of these instruments is given made up of rare popular words- by women, whose presence and activity are characteristic of the popular character of the ritual.'[19]

अन्तिमे उपसंहारे प्राप्यते नाटकस्य बीजम् अवश्यमेव ऋग्वेदस्य संवादसूक्ते प्राप्यते, तस्मात् कारणात् आचार्यभरतस्य 'जग्राह पाठ्यमृग्वेदात्'[20] अस्मिन् श्लोके संकेतः प्राप्यते। ऋग्वेदस्य संवाद-सूक्ते नाटकस्य आदिरूपं न प्राप्यते, किन्तु स्पष्टरूपेण उच्यते संवादे नाटकस्य वीजमस्ति एव।

नाटकस्य अस्तित्वं खलु नास्ति, किन्तु वैदिकयुगे नृत्यं गीतं वाद्यं अनुकरणाभिनयः कथोपकखनप्रभृतयो दृश्यते। यः खलु क्रमान्वये परिवर्तनेन नाटकाभिनये परिणतो भवेत्। वैदिकयूगे अनेन उपादानमाध्यमेन नाट्योपादानस्य सूत्रम् अन्विष्यते इति वयं मन्यामहे।

Endnotes

1. नाट्यशास्त्रम् , प्रथमोऽध्यायः श्लोकः 116,117
2. Master of Drama, John Gassner, preface pp. xvii, Dover Publication, New York.
3. अमरार्थ-चन्द्रिका, प्रथमकाण्डे, नाट्यवर्ग 388
4. अभिनयदर्पणम् 15
5. नाट्यशास्त्रम् , प्रथमोऽध्यायः श्लोकः 106, 111, 114
6. भरतनाट्यशास्त्रम् 1.15
7. (1) The theatre is an art which reposes. (2) It is addressed to the group mind. (3) It is based upon a pretense and its vert nature calls out a multiplications of pretenses. (4) Its action takes place in a perpetual present time. - -Nātyatattwa vicāra (Bengali Language) p.38
8. चर्म्माव भिन्दन्ति पाप्मानमेवैषामव भिन्दन्ति माऽप रात्सीर्म्माहति व्यात्सीरित्याह सम्प्रत्येवैषां पाप्मानमव भिन्दन्त्युदकुम्भानाधिनिधाय दास्यो मार्जालीयं परि नृत्यन्ति पदो निघ्नतीरिदम्मुधुं

गायन्त्यो मधु वै देवानां परममन्नाद्यं परममेवान्नाद्यमव रुन्धते पदो नि घ्नन्ति महीयामेवैषु दधति।।--कृष्णयजुर्वेदः(तै.संहिता) 7/5/10

9. अध्याय 30, मन्त्र 6
10. History of Sanskrit Literature by S.N. Dasgupta and Dr. K.K. De – P. 46 -47
11. The earliest forms of dramatic literature in india are represented by those hymns of the Rigveda which contain dialogues, such as those of saramā Panis , Yama Yamī, Purūravas and Urvasī, the latter, indeed, being the foundation of a regular play composed much more than a thousand years later by the greatest dramatic of india. P- 346
12. ऋग्वेदः 10.10.1
13. ऋग्वेदः 10.10.2
14. Sanskrit Drama p. 15
15. ऋग्वेदः 9.66.8
16. कृष्णयजुर्वेदः(तै.संहिता) 7.5.10 ,
17. कौषीकति-ब्राह्मणम् 21.5
18. Sankhayana Aranyaka by Keith - page 78, Sanskrit Drama- page 24, काठक-संहिता 34.5
19. Sankhayana Aranyaka by Keith - page 78
20. भरतनाट्यशास्त्रम् 1.17

Bibliography

- Amarsinha. *Amarkoṣaḥ*. ed. Gurunath Vidyanidhi, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata,1408 Bangabda
- Bharat. *Natyaśāstram*.ed.with Bengali trans. Sureshcandra Bandyopadhyaya and Chanda Chakraborty, Nabapatra Prakashan, Kolkata,2014
- Dasgupta,S.N and De.S.K. *A History of Sanskrit Literature*, University of Calcutta,1977
- Gassner, John. *Masters of the Drama*. Dover Publication, New York,1940
- Keith,A.B. *The Sanskrit Drama*. Oxford University Press,1954(rpt.)
- Macdonell,A.A. *A History of Sanskrit Literature*,New York,D. Appleton and Company,1900
- Mukhopadhyaya, Durgasankar. *Nātyatattwa-bicāra*. Karuna Prakasani, Kolkata,2013(rpt)
- Nandikeswara. *Abhinayadarpaṇaḥ*. ed. Gourinath Sastri, bengali trans. Asoknath Sastri, Nabapatra Prakasan, Kolkata, 2012(rpt)
- *Ṛg Veda*(Vol.1-9). With Padapāṭha & Sāyaṇabhāṣya, ed. and Hindi translation by Pt. Ram Govind Trivedi, Chowkhamba Vidyabhawan, Varanasi, 2016

- *śāṅkhāyaṇ-Āraṅyakam*.ed.with an appendix on the Mahavrata by A.B.Keith, The Royal Asiatic Society,London, 1908
- *Śuklayajurveda- Saṁhitā*. with the Mantra-Bhāṣya of Uvaṭācārya, The Vedad-īpa-Bhāṣya of Mahīdhara and Tattvabodhini hindi commentary Dr. Rama-krishna Shastri, ed.Vāsudeva Lakṣmaṇa Śāstrī Paṇaśīkara, Chowkhamba Vidyabhawan, Varanasi, 2015
- *Taittirīya Saṁhitā*(vol 4, part 2). With the padapatha and the commentaries of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra and Sāyaṇācārya, ed. N.S.Sontakke, T.N.Dharmadhikari, Vaidika Samsodhana Mandala, Pune, 2010

——

कर्मपदार्थनिरूपणावसरे शाब्दिकपक्षे शाब्दबोधदिशा गौरवप्रदर्शनपुरःसरं प्राचीननव्यनैयायिकमतविवेचनम्

Karmapadārthanirūpaṇāvasare śābdikapakṣe śābdabodhadiśā gauravapradarśanapuraḥsaraṃ prācīnanavyanaiyāyikamatavivecanam

Parthasarathi Ghosh
Ph.D. Scholar
Cooch Behar Panchanan Barma University
Cooch Behar, West Bengal, India
E-mail: parth123aghosh@gmail.com

Abstract: षट्सु कारकेषु कर्म अन्यतमम्। विषयेऽस्मिन् चर्चा न केवलं शाब्दिकनिकाये अपि तु विविधेषु शास्त्रेषु दरीदृश्यते। तेषु न्यायदर्शने अस्य आलोचनं किञ्चित् विशिष्टं वैशिष्ट्यमादधाति। वस्तुतः नैयायिकसम्प्रदायः प्राचीननव्यभेदेन द्वैविध्यो भवति। किञ्च तत्र कर्मपदार्थनिरूपणावसरे यथा सादृश्यं परिलक्ष्यते तथैव वैसादृश्यमपि दरीदृश्यते। अतः शोधाभिसन्दर्भेऽस्मिन् कर्मणः स्वरूपं प्रतिपादयन् शाब्दिकमतानुसारं कर्मपदार्थं निरूप्य पुनश्च तस्मिन्नेव पक्षे गौरवदोषं सम्प्रदर्श्य प्राचीननैयायिकानां नये किं तावत् कर्मपदार्थः, किं च नव्यनैयायिकानां मतमिति विषये यथासम्प्रदायम् आलोचनं प्रतिपिपादयिषुरस्मि। अतः षट् कारकेषु अन्यतमं कर्म। कर्मरूपं यत्पदं, तस्यार्थः कर्मपदार्थः। तत्पदार्थस्य निरूपणं कर्मपदार्थनिरूपणम्, कर्मपदार्थनिरूपणस्य अवसरे कर्मपदार्थनिरूपणावसरे। शब्दशास्त्रमाश्रित्य येषां विचारप्रवाहः, ते हि शाब्दिकाः, तेषां पक्षे इति शाब्दिकपक्षे। सिद्धान्तोपस्थापनकाले समागतेषु दोषेष्वन्यतमो हि गौरवदोषः। अतः कर्मपदार्थनिरूपणकाले शाब्दिकपक्षे समागतस्य गौरवदोषस्य प्रदर्शनपुरःसरं समुपस्थापनपुरःसरं प्राचीननैयायिकानां मते तथा नव्यनैयायिकानां मते किं तावत् कर्मपदार्थः इत्येतत्सर्वमेवास्मिन् शोधाभिसन्दर्भे व्याख्यातुमुत्सहे इति।

Keywords: कर्म, द्वितीया, धात्वर्थः।

वस्तुतः विविधशास्त्रीयसिद्धान्ततत्त्वम् आदाय दार्शनिकेषु आचार्येषु वा शास्त्रचर्चा आबहोः प्राचीनकालादेव प्रचलति। तत्र शाब्दि कसम्प्रदाये नैयायिकसम्प्रदाये च कर्मपदस्य अर्थविचारचर्चायां नैका आलोचनाः वादाश्च दृग्गोचरीभूताः भवन्तीति। तत्र आदौ शाब्दिकपक्षः प्रस्तूयते।

शाब्दिकपक्षः

शाब्दिकसम्प्रदाये कर्मपदं हि कर्मत्वपरम्। तथाहि व्युत्पत्तिपादे उच्यते आचार्येण गदाधरभट्टाचार्येण— ''कर्मणि द्वितीया इत्यनुशासनात् कर्मत्वं द्वितीयार्थः, तत्र कर्मपदस्य धर्मपरत्वात्''[1]। इति। एतस्याशयो हि द्वितीयाया अर्थो हि कर्मत्वम् इति। वस्तुतः प्रसङ्गेऽस्मिन्

''कर्मणि द्वितीया[2]'' इति पाणिनीयसूत्रमेव प्रमाणमिति। सूत्रेऽस्मिन् कर्मपदं धर्मपरकम् अर्थात् कर्मपदस्यार्थो हि कर्मत्वमिति। तत्र ''गुणे शुक्लादयः पुंसि[3]'' इति कोषवचनानुसारं यथा गुणवाचकाः भवन्ति शुक्लादयस्तथैव कर्मणीत्यत्र वाचकत्वमस्तीति। अतो द्वितीया कुतो विधीयते इति चेत् कर्मत्ववाचकादित्येव तात्पर्यं समायाति ''कर्मणि द्वितीया[4]'' इति सूत्रस्य। परन्तु अत्रैव शङ्का समुदेति यत्— कथं तर्हि सूत्रकृता कर्मत्वे द्वितीया इति नोक्त्वा ''कर्मणि द्वितीया[5]'' इति उक्तम्। समुपस्थिताक्षेपस्य समाधानाय गदाधराचार्येण न्यगादि— ''कर्मणश्च न तथात्वं, कर्मणि नामार्थस्य ग्रामादेरन्वयसम्भवेऽपि धात्वर्थगमनादिना तदन्वयासम्भवाद् गौरवाच्च[6]''। इति॥ वस्तुतो ग्रामं गच्छति इत्यत्र नामार्थस्य ग्रामादेः कर्मणो वा द्वितीयया सह अभेदान्वयसम्भवेऽपि धात्वर्थगमनादिना तदन्वयोऽसम्भवः। परन्तु तथापि कथञ्चित् स्वीकृतं चेद्गौरवदोषदुष्टं स्यादित्याशयः। सोदाहरणं स्पष्टीक्रियते— यथा देवदत्तो ग्रामं गच्छति इत्यत्र देवदत्तपदात् देवदत्तरूपार्थस्योपस्थितिः, गम्-धातोः व्यापाररूपस्य गमनस्योपस्थितिः, एवञ्च आख्यातार्थकृतेः वर्तमानकालस्य चोपस्थितिर्भवतीति। किञ्च ग्रामपदात् ग्रामरूपार्थस्य तथा अम्-विभक्तेश्च कर्मणः उपस्थितिः। किञ्च देवदत्तपदोत्तरविहितया सुविभक्त्या एकत्वसङ्ख्याया बोधो जायते।

अत्रैव शाब्दिकपक्षे गौरवमापतति। यतो हि ग्रामपदार्थस्य अम्पदार्थ-कर्मणा सहान्वयो अभेदसम्बन्धेन जायते। परन्तु तस्यैव कर्मणः अन्वयस्तु धात्वर्थगमनेन साकं न स्यात्। कथञ्चित् जातश्चेत् तदपि परम्परासम्बन्धेन जायते। वस्तुतः तत्र कर्मपदार्थेन साकं धात्वर्थगमनस्य स्ववृत्तिफलजनकत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति। सम्बन्धास्तु कोटिशः उररीक्रियन्ते। तेषु केचित् शक्तिभास्याः सम्बन्धाः, केचित्तु आकांक्षाभास्याः। तत्र शक्तिभास्यसम्बन्धापेक्षया आकांक्षाभास्यसम्बन्धकल्पने गौरवदोषो जायते। अत्रैव शाब्दिकपक्षे अम्पदार्थकर्मणा साकं धात्वर्थगमनस्य अन्वयकाले स्ववृत्तिफलजनकत्वरूपो यः सम्बन्धः अङ्गीकृतः, नायं शक्तिभास्यः अपि तु आकांक्षाभास्य एव। तथात्वे तु शाब्दिकपक्षे गौरव एव जायते। गौरवस्य त्रैविध्यात् कीदृग् -गौरवोऽत्र आपतति इति चेत्— शरीरकृतगौरवो यथा विद्यते तथैव उपस्थितिकृतगोरवोऽपि अस्त्येवेति दिक्।

प्राचीनपक्षः

अस्तु त्याज्यस्तावच्छाब्दिकपक्षो गौरवदोषदुष्टत्वात्। द्वितीयार्थत्वेन कर्मत्वमेवोररी-करणीयम्। यतो हि कर्मत्वरूपार्थाङ्गीकारे न काचित् विप्रतिपत्तिः। तदिदं कर्मत्वं फलरूपम्। अतः देवदत्तो ग्रामं गच्छति इति वाक्ये ग्रामस्य फले अन्वयो भवति निष्ठत्वसम्बन्धेन, किञ्च फलस्य अनुकूलत्वसम्बन्धेन चान्वयो भवति व्यापारे इति। तेन प्रस्तुतवाक्यस्य शाब्दवोधस्त्वेवं स्यात्– ग्रामनिष्ठफलानुकूलव्यापारानुकूलकृतिमान् देवदत्तः इति। वस्तुतः अत्र कर्मत्वं हि गमनक्रियाजन्यसंयोगरूपफलविशिष्टत्वमिति। अत्र या क्रिया सा तु धातुत एव लभ्या। अत्र संयोगरूपं यत् फलं तत्तु क्रियाजन्यम्। अत एव अत्र यो जन्यजनकभावसम्बन्धः स तु पदार्थत्वं

विना एव संसर्गमर्यादया लभ्यते इति धिया फलमात्रमेव कर्मप्रत्ययार्थः अस्तु। तेन फलमात्रमेव द्वितीयार्थः इति समायातः। अनेन कर्तरि वाक्येषु शाब्दबोधनिरूपणकाले क्रियायां फलजनकत्वं भासते। तस्मादेव कर्तरि वाक्येषु शाब्दबोधो एवं जायते- यथा देवदत्तो ग्रामं गच्छति इति वाक्यस्य शाब्दबोधो हि– ग्रामनिष्ठसंयोगरूपफलानुकूलगमनानुकूलकृत्याश्रयः चैत्रः इति। अत्रापि यत् जनकत्वं तत्तु आकांक्षाभास्यमेव। पुनश्च कर्मणि वाक्येषु वस्तुतः फले क्रियाजन्यत्वं भासते। अतः चैत्रेण ग्रामो गम्यते इति कर्मणि वाच्ये स्थितस्य वाक्यस्य शाब्दबोध एवं भवेत्— चैत्रनिष्ठकृतिजन्यफलाश्रयः ग्रामः इति। अतोऽत्र सुस्पष्टो यत् फले व्यापारजन्यत्वं भासते। तेन तात्पर्यमिदेव यत्— फलमात्रं द्वितीयार्थः इत्येवास्तु।

अत्रैवाक्षेपः पुनर्जायते यत्- फलव्यापारयोर्धातुः इति कौण्डभट्टीयसिद्धान्तात् फलरूपार्थस्य धातुलभ्यत्वात् कथं फलमात्रं द्वितीयार्थः इति। वस्तुतः एतच्छङ्कायाः एव परिष्करणायोच्यते गदाधराचार्येण— न च संयोगविभागादिरूपफलमपि धातुलभ्यमेव गमित्यजिप्रभृतीनां तदवच्छिन्नस्पन्दादिरूपव्यापारवाचकत्वादिति वाच्यम्, व्यापारमात्रस्य धात्वर्थत्वात्। फलविशेषान्वयबोधे च धातुविशेषजन्यव्यापारोपस्थितेर्हेतुतया ग्रामं त्यजति इत्यादौ धात्वर्थस्पन्दे ग्रामनिष्ठविभागजनकत्वमेव ग्रामं गच्छति इत्यादौ च धात्वर्थस्पन्दे ग्रामनिष्ठसंयोगजनकत्वमेव प्रतीयते, न तु विपरीतम्। वस्तुतः ग्रामं गच्छति इत्यत्र गमनाद् ग्रामेण सह संयोगो भवति इति बुद्ध्या संयोगावच्छिन्नव्यापारो गम्-धातोरर्थः। पुनश्च ग्रामं त्यजति इत्यत्र त्यागेन ग्रामाद्विभागो जायते, अतः विभागावच्छिन्नव्यापारो हि त्यज्-धातोः अर्थ इति दिक्।

वस्तुतः संयोगविभागादिरूपं यत् फलं तत्तु धातुलभ्यमेव। यथा देवदत्तो ग्रामं गच्छति इत्यत्र गच्छतेरर्थो हि संयोगः। किञ्च देवदत्तो ग्रामं त्यजति इत्यत्र त्यजतेस्तु विभाग इति। तेन इदमेव तात्पर्यं समागतं यत्- फलव्यापारौ धातुवाच्यौ एव स्तः। अतो व्यापारमात्रमेव धात्वर्थो न स्यात्, अपि तु फलमपि। परन्तु पर्यायत्वे सति इष्टापत्तिः स्यात्। देवदत्तो ग्रामं गच्छति, देवदत्तो ग्रामं त्यजति इति वाक्ययोः शाब्दबोधापत्तिः इति चेन्न, वस्तुतः फलविशेषान्वयबोधे धातुविशेषजन्यव्यापारोपस्थितिरेव हेतुरिति बुद्ध्या देवदत्तो ग्रामं गच्छति इत्यादौ धात्वर्थस्तु ग्रामनिष्ठसंयोगजनकत्वमेव न तु तद्भिन्नमेव। एतेन पुनः व्यापारो वै धात्वर्थः, फलन्तु द्वितीयार्थः इत्येव तात्पर्यं समायातम्। वस्तुतः फलविशेषविषयकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति धातुविशेषगमि-त्यज्धातुजन्यव्यापारोपस्थितिः हेतुरिति। तेन ग्रामं त्यजति इत्यत्र धात्वर्थजन्यव्यापारोपस्थितिः हेतुरिति। तेन हि शाब्दबोधे ग्रामनिष्ठविभागविषयकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्ने व्यापारे ग्रामनिष्ठविभागजनकत्वमेव प्रतीयते। पुनश्च ग्रामनिष्ठसंयोगविषयकशाब्दबोधं प्रति गम्-धातुजन्यव्यापारोपस्थितिः हेतुरिति। तेन हि ग्रामं गच्छति इत्यत्र धात्वर्थव्यापारे ग्रामनिष्ठसंयोगजनकत्वमेव प्रतीयते। परन्तु ग्रामं गच्छतीतिवत् ग्रामं स्पन्दते इति प्रयोगो न सम्भवति। यतो हि स्पन्दधातोः स्पन्दनरूपव्यापार एवार्थः, गम्-धातोश्च गमनरूपव्यापार एवार्थः। तस्मादेव एकस्मिन्नेवार्थे उभयोः प्रयोगो नैव सम्भवति, द्वितीयार्थस्य गम्-

धातुनोपस्थापिते सति स्पन्दधात्वादौ अपि फलान्वयबोधकत्वात्। तेन हि येन केनचित् उपस्थापितयोः एव अर्थयोः परस्परम् अन्वयः प्रतीयते, तदा घटः कर्मत्वम् इत्यस्मादपि कर्मरूपत्वार्थस्य प्रतीतिः प्रसक्ता भवति। परन्तु वस्तुगत्या तु तथा न जायते। तेन एतदेव तात्पर्यमायाति यत्- यादृशान्वयबोधे ययोः आकाङ्क्षा, तदुपस्थापितयोः एव तादृशान्वयो जायते इति। तेन हि यदि व्यापारः एव धात्वर्थः इति अङ्गीक्रियते तदा घटं करोति इतिवत् घटं यतते इति पुनश्च ग्रामं गच्छति इतिवत् ग्रामं स्पन्दते इत्यपि प्रयोगापत्तिः। परन्तु तथा न भवति। फलविशेषान्वयबोधं प्रति धातुविशेषजन्यव्यापारस्य उपस्थितिः कारणं जायते। आकाङ्क्षायाः स्वीकारादेव तादृक्प्रयोगापत्तिः। अत एव गमिस्यन्दिधात्वोः समानार्थकत्वात् गम्-धातुरिव न खलु स्पन्दधातुः सकर्मकत्वमाप्नोति। यद्यपि गम्-धातौ फलान्वयित्वव्यापारबोधकत्वं परिलक्ष्यते परन्तु स्पन्दिधातौ तदभावत् व्यापारमात्रमेव धात्वर्थ इति सिद्धान्तितः।

वस्तुतः आचार्येण गदाधरेण प्राच्यमतन्तु एतावदेव समुपस्थापितम्।

नव्यनैयायिकपक्षः

परन्तु नव्या वै बहुत्र भिन्नं वदन्ति। तेषां मते स्पन्दिधातोरर्थस्तु संयोगादिरूपफलविशेषावच्छिन्नः इति। तेन हि तत्तद्धात्वर्थतावच्छेदकफलशालित्वम् एव तत्तद्धातुकर्मत्वम्, तेन हि गम्यादिकर्मत्वस्य न खलु पूर्वस्थलेषु प्रसङ्गः। किञ्च स्पन्दधातोः सकर्मकत्वमपि साधितं न भवति, तस्य धात्वर्थतानवच्छेदकत्वात्। अत एव फलन्तु धातोरेव, अतः फलान्वयिनि वृत्तिरिति तात्पर्यम्।

वस्तुतस्तु फलव्यापारौ एव धात्वर्थः इति नव्याः उररीकुर्वन्ति। आख्यातार्थस्तु कृतिः। तेषां मते तु संयोगादिरूपफलविशेषावच्छिन्नस्पन्दो गम्धात्वर्थः भवति। एवं पूर्वमुपस्थापितम्। अत एव गम्-धातोरर्थस्तु आयाति संयोगावच्छिन्नव्यापारः। विभागावच्छिन्नव्यापारस्तु त्यज्-धातोरर्थ इति। तत्र यदवच्छिन्नम् इति पदं विद्यते तस्य विशिष्टत्वमित्यर्थः। परन्तु केन सम्बन्धेन विशिष्टत्वम् इति जिज्ञासायाम् उच्यते— जनकत्वसम्बन्धेन इति। किञ्च स्पन्दधात्वर्थो व्यापारमात्रमेव इति धिया सकर्मकत्वव्यवहारो न स्यात्, तेन फलस्य धातुलभ्यत्वात् तत्र द्वितीयायाः शक्तिर्नास्तीति भावः।

उपसंहृतिः

वस्तुतः पर्यालोचनेन यत्समायातं कुत्राप्यनुशासनविरोधो नास्ति नव्यमते। यतो हि कर्मणि इत्यत्र फलनिष्ठाधेयतायाम् अन्वयो यदा विवक्षितः तदा द्वितीया विधीयते। तेन हि अनुशासनविरोधो न जायते। पुनश्च फलनिष्ठाधेयतायां द्वितीया स्यादिति स्वीक्रियमाणे सति शक्तिग्राहकत्वानुपपत्तिरिति वाच्यम्, अनादितात्पर्यग्रहसम्पादकत्वेन परम्परासम्बन्धेन तु शक्तिग्राहकत्वसम्भवादिति। तेन धात्वर्थौ वै फलव्यापारौ, अपि च वृत्तिस्तु द्वितीयार्थः इति। वृत्तिर्नाम आधेयत्वमिति। प्रसङ्गेऽस्मिन् नैके वादाः समागताः, तदत्र विस्तरेणालमिति धियात्रैव

विरम्यते इति शिवम्।

Endnotes

1. गदाभट्टाचार्यप्रणीतव्युत्पत्तिवादस्य प्रथमभागः.सम्पा.हरेरामत्रिपाठी.पृष्ठम्-२८३
2. भट्टोजिदीक्षितप्रणीता सिद्धान्तकौमुदी. प्रथमभागः.सम्पा.गिरिधरशर्मा ओ परमेश्वरानन्दः.पृष्ठम्-६००
3. अमरसिंहप्रणीतः.अमरकोष.धीवर्गः.कारिका-१८
4. भट्टोजिदीक्षितप्रणीता सिद्धान्तकौमुदी. प्रथमभागः.सम्पा.गिरिधरशर्मा ओ परमेश्वरानन्दः.पृष्ठम्-६००
5. तदेव
6. गदाभट्टाचार्यप्रणीतव्युत्पत्तिवादस्य प्रथमभागः.सम्पा.हरेरामत्रिपाठी.पृष्ठम्-२८३

Bibliography

- अमरसिंहः. *अमरकोषः.* प्रथमसंस्करणम् . वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २०११.
- दासः, चिरञ्जीत. *कारकप्रकरणम्.* प्रथमसंस्करणम् . कोलकाता: बङ्गश्री-प्रेसः, २००९.
- भट्ट, गदाधर. *व्युत्पत्तिवादः.* सम्पा. हरेरामत्रिपाठी. प्रथमसंस्करणम् . नवदेहली: राष्ट्रीयसंस्कृतसंस्थानम्, २०११.
- भट्टोजिदीक्षितः. *प्रौढमनोरमा.* सम्पा. रमाकान्तः पाण्डेय. प्रथमसंस्करणम् . वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, २००७.
- —. *सिद्धान्तकौमुदी.* सम्पा. गिरिधरशर्मा ओ परमेश्वरानन्दशर्मा. प्रथमसंस्करणम् . वाराणसी: मोतीलाल बनारस, २०१०.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

वैदिकयज्ञस्य समीक्षात्मकम् अध्ययनम्
Vaidikayajñasya samīkṣātmakam adhyayanam

Sourav Seth
Ex-Student, Dept. of Sanskrit
Rabindra Bharati University
Kolkata, West Bengal, India
E-mail: sseth5671@gmail.com

Abstract: वैदिकयुगस्य यागस्य विविधाः प्रकाराः सन्ति। यागमधिकृत्य अनेकाः ग्रन्थाः समुपलभ्यन्ते। सर्वेषु ग्रन्थेषु यागस्य स्वरूपं प्राप्यते। ऋषयः वैदिकमन्त्रान् साक्षात् दृष्टवन्तः। उच्यते— 'ऋषयः मन्त्रद्रष्टारः, न तु स्रष्टा'। निरुक्तकारेण यास्काचार्येण उक्तम्— 'ऋषिर्दर्शनात्' इति। अनेन शोधपत्रेण वैदिकयुगस्य यागस्य स्वरूपं कर्मानुष्ठानं च मया संक्षेपेण प्रदीयते। अस्मिन् शोधपत्रे पूर्वाचार्येण मतमनुसृत्य प्रकृततया प्रकृतियागस्य पञ्चभेदाः प्रदर्शयन्ते। अत्र होमः, इष्टिः, पशुः, सोमः, सत्रश्च एते प्रकृतेः यागस्य मूलस्वरूपं यागपद्धतिं कर्मानुष्ठानञ्च सरलतया मया उपस्थाप्यते। अस्य शोधपत्रस्य लेखने मम आचार्यः श्रीमन् सुमन्तमहोदयः विशेषसाहाय्यं कृतवान्। आचार्यस्य कृतेऽहं साधुवादं धन्यवादं च ज्ञापयामि।

Keywords: अग्न्याधानः, आहूतिः, आज्यम्, दीक्षणियेष्टिः, सोमाभिषवम्, अग्निहोत्रम्, अग्निष्टोमः।

शोधपत्रस्य उद्देश्यम्—

कस्यापि ग्रन्थस्य रचनायाः निमित्तं तस्य प्रयोजनम् उद्देश्यं च भवतः एव। शास्त्रे उक्तम्□ 'प्रयोजनमनुद्दिश्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते'। अस्य शोधपत्रस्य अपि एकम् उद्देश्यम् अस्ति। वैदिकयागविषये सरलतया अववोधयितुं 'वैदिकयज्ञस्य समीक्षात्मकम् अध्ययनम्' इति नामकरणं मया गृह्यते। अनेन शोधपत्रेण वैदिकस्य यागपद्धतिविषये सारल्येन संक्षेपेण च सम्यक्तया ज्ञानं प्राप्तुं शक्यते इति।

"ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते॥
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः"॥[1]

भूमिका—

वैदिकयुगे धर्मानुष्ठानेन प्रकृततया यज्ञस्य कर्मानुष्ठानम् एव स्वीक्रियते। विशेषतया यज्ञेन देवलोकेन सह मनुष्याणां सायुज्यलाभस्य एकं माध्यमम् इति दृश्यते। पारिभाषिकतया यागः इत्यनेन देवतायाः देवगणस्य वा अनुग्रहलाभार्थं तान् उद्दिश्य द्रव्यस्य आहुतिप्रदानकर्म सम्पादयति इति। विषयेऽस्मिन् कात्यायन-श्रौतसूत्रे सविस्तरेण उल्लिखितम् अस्ति।[2]

व्युत्पत्यनुसारं यज्-धातुना सह 'घञ्' प्रत्ययस्य योगे 'यागः' इति पदं सिद्धम्। अत्र मुख्यतया ऋग्वेदस्य पुरोहितः होता एव देवानाम् आह्वयति, अपि च देवताः उद्दिश्य आहुतिप्रदानं सम्पादयति। इत्यस्मात् कारणात् होतृशब्दस्य 'आवाहनार्थे आहुतिप्रदानार्थे' चेति द्विविधा व्युत्पत्यिः प्राप्यते।[3] परवर्तिनी द्वे कर्मणि द्विधा विभज्येते। देवानाम् आह्वनार्थं कर्म होता सम्पादयति, अन्यत् आहुतिप्रदानकर्म अध्वर्युः सम्पादयति च। अत्र 'आ' उपसर्गपूर्वकेण हु-धातुना सह क्तिन् प्रत्यययोगेन आहुतिः इति पदं सिद्धम्। अध्वर्युः इति पदस्य व्युत्पत्यनुसारं निरुक्तकारेण यास्काचार्येण सविस्तरेण उक्तम्। तेन मतानुसारेण 'अध्वरं यज्ञं वा यः चालयति स एव अध्वर्युः' इति।[4] वैदिकयागे वेदीनिर्मानकार्यं, होमकुण्डनिर्मानं पुरोडाशादेः हविर्द्रव्यं पाकक्रियाम् आहुतिप्रदानकर्म च इत्यादीनि कर्माणि अध्वर्युः एव सम्पादयति। तदर्थं यज्ञनिष्पादने तस्य स्थानम् उपरि वर्तते। वैदिकयागेषु सोमयागः एव प्रधानम् इति मन्यते। तस्मिन् यागे षोडश ऋत्विजः यज्ञकार्यं सम्पादयन्ति।

वेदे यज्ञकर्माश्रित्य कर्मकाण्डरूपेण ब्राह्मणग्रन्थाः प्रकाशन्ते। तदर्थं यज्ञः एव श्रेष्ठतमं कर्म इति वैदिकशास्त्रे सर्वत्र एव दृश्यते।[5] ऋग्वेदीयस्य ऐतरेयब्राह्मणे यज्ञं 'सुतर्मा नौः' इत्यनेन विधीयते। तत्र यज्ञः सर्वविघ्नहरणाय एकया नौकया तुल्यः दरीदृश्यते। यज्ञेन एव सर्वपापहरणं सर्वेषां पवित्रताविधायकं च कार्यं निष्पद्यते।

सामग्रिकतया वैदिककर्मानुष्ठानः श्रौतं गृह्यं चेति द्विधा विभज्यते। श्रौतकर्म इत्यनेन वेदस्यान्तर्गते देवतायाः तुष्टिविधानार्थं यानि कर्माणि समुपलभ्यन्ते, तानि एव श्रौतकर्माणि। अपरेण गृह्यकर्मणा गृहस्थस्य जन्माद्यतः अपवर्गपर्यन्तं ये ये संस्काराः यागादयश्च सन्ति, तानि कर्माणि गृह्यकर्माणि एव। उभयविधं यज्ञकर्म सम्पादयितुम् अग्निः अपरिहार्यः अस्ति। किमपि द्रव्यं हविर्द्रव्यं वा यदि अग्नौ निक्षिपेत्, तर्हि सः अग्निः तत् द्रव्यं देवतायाः समीपे निर्वहति। इत्यस्मात् कारणात् अग्निः 'हव्यवाहः' इत्युच्यते। इतोऽपि अग्निरेव देवतानां मुखस्वरूपम् इति।[6] यज्ञकर्मणा सह अग्नेः सम्बन्धः अपरिहार्यः अस्ति। तदर्थं ऋग्वेदस्य अग्निसूक्ते अग्निं पुरोहितं ऋत्विजं चेति कथ्यते।[7] अवैवाहिकस्य जनस्य श्रौताग्निस्थापने अधिकारो नास्ति। केवलम् आहिताग्निः, त्रैवर्णिकः सपत्नीकः यजमानश्चैव श्रौतयागे अधिकारी। विषयेऽस्मिन् विविधेषु ब्राह्मणग्रन्थेषु श्रौतसूत्रादिषु च विवरणं प्राप्यते।

साधारणतः वैदिकस्य श्रौतकर्मणि त्रिविधस्य अग्नेः आवश्यकता दृश्यते। तेषां नामानि यथा— 'गार्ह्यपत्याग्निः आहवनीयाग्निः दाक्षिणाग्निश्चेति'। यज्ञवेदीनिर्माणस्य अनन्तरं पश्चिमदिशि गार्ह्यपत्याग्निः, दक्षिणे दाक्षिणाग्निः, पूर्वदिशि आहवनीयाग्निः च स्थापनीयं कर्तव्यम् इति। गार्हपत्याग्नेः आकारः वृत्ताकारः, दाक्षिणाग्नेः आकारः अर्धवृत्ताकारः, आहवनीयाग्नेः आकारश्च चतुष्कोणः। श्रौतसूत्रानुसारतः गृहस्थस्य यज्ञादिकार्यं सम्पादयितुं पश्चिमदिशि गार्हपत्याग्नेः प्रयोजनम् अस्ति। पूर्वदिशि देवताः उद्दिश्य आहूतिप्रदानार्थम् आहवनीयाग्निः अपरिहार्यः। दक्षिणदिशि पितृगणस्य कृते आहुतिप्रदानं करणीयम्।

सामग्रिकतया वैदिकयज्ञाः पञ्चविधाः भवन्ति। एतद्विषये शतपथब्राह्मणे सविस्तरेण कथितम्। तत्र यज्ञः 'पाङ्क्तः' अर्थात् पञ्चसंख्यासमन्वितः इति उक्तम्।[8] श्रौतयागस्य स्वरूपविभाजने ऋग्वेदीयऐतरेयारण्यकेऽपि यज्ञस्य पञ्चप्रकाराः दृश्यन्ते। तत्रोच्यते अग्निहोत्रम्, दर्शपूर्णमासः, चातुर्मास्यं, पशुः, सोमश्चेति।[9]

इतोऽपि वैदिकयागः प्रकृतिविकृतिभेदात् द्विविधः। प्रकृतियागस्य अपरं नाम प्रधानयागः अङ्गीयागः वा। सर्वेषु यागेषु एकः मूलस्वरूपः यागः प्रकृतिरुच्यते। प्रकृतियागमुद्दिश्य विविधाः सहायकाः यागाः अनुष्ठीयन्ते। ते यागाः विकृतियागाः इति कथ्यन्ते। प्रकृतेः विकृतेश्च यागस्य स्वरूपविषये वेदभाष्यकारेण सायणाचार्येण तैत्तिरीयसंहितायां भाष्यभूमिकायां सविस्तरेण वर्णितमस्ति।[10]

वैदिकयागस्य पञ्चविधयः प्रकृतयः सन्ति। यथा- होमः, इष्टिः, पशुः, सोमः, सत्रश्च। सत्रयागः प्रकृततया सोमयागस्य अन्तर्भूतः। तथापि संवत्सरयावत् अयं यागः प्रचलति। तदर्थम् अयं सत्रयागः पृथक्तया परिगण्यते। होमयागस्य प्रकृतिः अग्निहोत्रम्, इष्टियागस्य प्रकृतिः दर्शपूर्णमासः, पशुयागस्य प्रकृतिः प्राजापत्यपशुः, सोमयागस्य प्रकृतिः अग्निष्टोमः, सत्रयागस्य प्रकृतिरुच्यते गवामयनसत्रश्चेति सर्वजनविश्रुतः। अधुना पञ्चविधस्य यागस्य स्वरूपं सविस्तरेण मया प्रदीयते।

अग्निहोत्रम्— होमयागस्य प्रकृतिरुच्यते अग्निहोत्रम् इति। कृताधानः त्रैवर्णिकः आहिताग्नियजमानः सपत्नीकश्च अग्निहोत्रयागे अधिकारी भवति। स्मृतिकारमतेन कर्मेदं त्रैवर्णिकेन यावज्जीवनम् अनुष्ठेयम् इति। आश्वलायनश्रौतसूत्रानुसारतः परिभाषारूपेण यानि यानि पदानि व्यवहृतानि तेषु अन्यतमम् अग्न्याधेयम्। अग्न्याधेय-आधान-अग्न्याधानश्च एते शब्दाः पर्यायवाचिनः आ-धा + ल्युट् इत्यनेन आधानम् इति पदं सिद्धम्। संक्षेपेण अग्न्याधानः आधानः वा इत्यनेन विधिपूर्वकम् अग्निस्थापनं बुध्यते। अग्निस्थापनेनैव श्रौतकर्म आरभ्यते। त्रैवर्णिकं सपत्नीकम् आहिकाग्निञ्च यजमानं निकषा अग्निहोत्रयागः नित्यकर्म। परन्तु कदापि फलाकाङ्क्षावशतः अग्निहोत्रकर्म काम्यम्। अत्र आहुतिद्रव्यस्य विचित्र्यं दृश्यते। अस्मिन् विषये आश्वलायनश्रौतसूत्रे उल्लिखितम् अस्ति— 'पशुकामः स्वर्गकामः वा पयसा जुहुयात्।' इन्द्रियकामः दध्ना यवाग्वा ग्रामकामः ओदनेन अन्नकामः च इति।

विशेषतया अयं यागः जरामर्यः सत्रयागः इत्युच्यते। कारणवशात् जरा-मृत्युर्व्यतीतः वा अस्य यागस्य अनुष्ठानात् गृहस्थस्य कापि अव्याहतिः नास्ति। विषयेऽस्मिन् शतपथब्राह्मणोक्तम्[11]— ब्राह्मणस्य कर्ममिदं नित्यम्।– 'ब्राह्मणोरहरहः अग्निहोत्रं जुहुयात्' इति। यदि अनुष्ठानकार्यसम्पादने विघ्नं भवति, तर्हि ब्राह्मणस्य पुत्रः जामाता भ्राता वा कार्यं सम्पादयति। अध्वर्युः इति ऋत्विग् अग्निहोत्रानुष्ठाने अधिकारी भवति।[12]

नित्यकर्मरूपेण अग्निहोत्रानुष्ठाने प्रधानम् आहुतिद्रव्यं 'दुग्धम्' इति। तदर्थं यजमानः एकां गावं प्रतिपालयति। सा 'अग्निहोत्रीगौः' इत्युच्यते। अयं यागः द्विदिवसं व्याप्य अनुष्ठीयते।

अग्निहोत्रस्य उपक्रमकालः सायम्। सायंकाले यदा सूर्यरश्मयः भूभागं परित्यज्य वृक्षाग्रे प्रकाशमानाः दृश्यन्ते तदा सायं होमः अनुष्ठेयः। सपत्नीकः यजमानः अग्निशालां प्रविश्य आहवनीयाग्नौ समिधाकाष्ठेन अग्निस्थापनमेव अग्न्याधानं कार्यं सम्पादयति। अस्मिन् यागे सायंकाले यजमानेन अग्निदेवतामुद्दिश्य 'भूर्भुवः स्वः ॐ अग्निज्योतिः ज्योतिरग्निः स्वाहा' इत्यनेन मन्त्रोच्चारणेन पयसा प्रथमाहूतिः प्रदीयते। तत्र अग्निरेव प्रधानं प्रथमः च देवता। पुनः द्वितीयक्षणेपि प्रजापतिदेवमुद्दिश्य उपांशुमन्त्रोच्चारणेन एका आहूतिः दीयते। तदनन्तरं गार्हपत्याग्नौ प्रथमाहूतिः अग्निदेवं प्रजापतिदेवं च उद्दिश्य प्रदीयते। तत् पश्चात् दाक्षिणाग्नौ आहूतिप्रदानं करणीयम्। तत्र प्रथमाहुतेः देवता 'अग्निरन्नपतिः', द्वितीयाहूतेः देवता 'प्रजापतिश्च' भवतः। तदा त्रयाग्नौ समिधाकाष्ठं निक्षिप्य यज्ञकार्यं निष्पद्यते। परदिवसे प्रातःकालेऽपि अनेन प्रकारेण अग्निहोत्रानुष्ठानं भवति। प्रातः सूर्यदेवतामुद्दिश्य 'भूर्भुवः स्वः ॐ सूर्यो ज्योतिः ज्योतिः सूर्यः स्वाहा'। इत्यनेन मन्त्रोच्चारणेन आहूतिरूपेण दुग्धं प्रदीयते। सायंकाले अस्य यागस्य प्रथममनुष्ठानं भवति अपि च अग्निरेव प्रधानदेवता, तदर्थम् अस्य यागस्य 'अग्निहोत्रम्' इति नामधेयम्। विषयेऽस्मिन् आपस्तम्बश्रौतसूत्रे सविस्तरेण वर्णितम्।[13]

अग्निहोत्रानुष्ठानम् उदिते अनुदिते वा होतव्यम्। सूर्यदयानन्तरं ये खलु वैदिकाः अग्निहोत्रं कुर्वन्ति ते उदितहोमिनः। ये खलु सूर्योदयात् पूर्वमेव अग्निहोत्रमनुतिष्ठन्ति ते अनुदितहोमिनः। वह्वृचः कातीयाः छान्दोगाश्च अनुदितहोमिनः, अन्यत्र तैत्तिरीयाः कठाः मैत्रायणीयाश्च उदितहोमिनः इति शाखाभेदतः होमिभेदः।

दर्शपूर्णमासः— इष्टियागस्य प्रकृतिरुच्यते दर्शपूर्णमासः। वेदभाष्यकारेण सायणाचार्येण दर्शपूर्णमासौ यागः एव न केवलम् इष्टियागानां प्रकृतिरपि च सर्वेषां यागानां प्रकृतिरूपेण भवितुं शक्यते। अस्मिन् विषये आपस्तम्बश्रौतसूत्रे सविस्तरेण वर्णितमस्ति।[14] सर्वेषां यागानां प्रकृतिस्वरूपयोः दर्शपूर्णमासयोः व्याख्यानम् आश्वलायनेन प्रथमतया कृतम्।[15] 'दर्शश्च पूर्णमासश्च इति द्वन्द्वसमासेन दर्शपूर्णमासौ' भवति। अत्र दर्शः शब्दस्यार्थः 'सूर्येन्दुसङ्गमः अमावस्या वा' 'पूर्णमासशब्दस्यार्थः पूर्णिमा' इति। अतः या एव इष्टिः द्विदिवसं व्याप्य अनुष्ठीयते यत्र प्रथमानुष्ठानं पूर्णिमायां तिथौ द्वितीयानुष्ठानञ्च अमावस्यायां भवतः। अयं यागः द्विदिवसं व्याप्य अनुष्ठीयते, तदर्थं यागोऽयं दर्शपूर्णमास इति नामधेयम्।

य एव यजमानः त्रैवर्णिकः कृताधानः सपत्नीकश्च स एव दर्शपूर्णमासयागे अधिकारी। अयं यागः नित्यः काम्यश्चेति द्विविधं भवितुं अर्हति। ये वैदिकाः समग्रजीवनव्यापि अनुष्ठानं कुर्वन्ति, तेषां समीपे अयं यागः नित्यः। परन्तु फलाकाङ्क्षायै ये यागं कुर्वन्ति, तान् निकषा काम्यः इति। 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत'(आ.श्रौ) निरविच्छन्नतया त्रिंशद्वर्षयावत् दर्शपूर्णमासयागस्य अनुष्ठानं कृत्वा परित्यक्तुं शक्यते।[16] अस्मिन् यागे होता अध्वर्युः आग्नीध्रः ब्रह्मा च चत्वारः ऋत्विजः यागं सम्पादयन्ति।[17]

प्रथमानुष्ठानं पौर्णमास्यां तिथौ प्रातः आरभ्य परस्मिन् एव दिवसे पूर्वाह्णे समापनीयम्। द्वितीयञ्च अनुष्ठानम् अमावस्यायां प्रातः आरभ्य तदनन्तरं प्रतिपदि अपराह्णे समापनीयम्। यथा दर्शयागे अग्न्याधानम् अन्वाधानं वा हविर्निर्वापनम् अवहननं प्रेषणं हविश्श्रवणं वेदिनिर्माणादिकं यज्ञपात्रादिग्रहणम् इत्यादीनि कर्माणि पौर्णमासयागवत् करणीयानि। अमावस्यायां त्रीणि प्रधानानि कर्माणि सन्ति— आग्नेयः, पुरोडाशः, ऐन्द्रो, दधियागः, ऐन्द्रो पयोयागश्चेति।

दर्शपूर्णमासयागे प्रधानम् आहुतिद्रव्यं पुरोडाशः इति। वेदभाष्यकारेण सायणाचार्येण उक्तम्।[18] अस्मिन् यागे पौर्णमास्यां त्रीणि प्रधानानि कर्माणि— अग्निदेवतामुद्दिश्य पुरोडाशद्रव्ययागः प्रथमः विष्णुप्रजापत्यग्नीषोमान्यतमदेवता उपांशुयाज्या द्वितीयः। अग्निषोमदेवता पुरोडाशद्रव्यः यागस्तृतीयः। तत्र अग्निदेवतामुद्दिश्य अष्टकपालपुरोडाशं निर्वपेत्, तदनन्तरम् अग्निषोमौ उद्दिश्य एकादशकपालपुरोडाशं च निर्वपेत्। यागात् पूर्वं यजमानेन सामिधेनीमन्त्रं पठित्वा सम्यक्तया अग्नेः आधानं क्रियते। पूर्णिमायाम् आज्याहुतिः करणीया। भाष्यकारेण सायणेन उक्तम्— 'सर्पिर्विलीनम् आज्यं स्यात्' इति। अनेन यागः सम्पद्यते। प्रधानयागात् पूर्वं प्रयाजयागः करणीयमः। तस्मिन् यागे पञ्चदेवताः सन्ति। क्रमेण स्विष्टकृद्यागः इडाभक्षणादिकर्म, ऋत्विग्दक्षिणा अनुयाजाः पत्नीसंयाजादिकं कृत्वा पौर्णमासयागाः समाप्यन्ते।

दर्शयागे प्रधानकर्माणि आग्नेयपुरोडाशकर्मानुष्ठीयन्ते, तथापि दधिपयोयागः ऐन्द्रोविशेषरूपेण अनुष्ठितो भवति। अमावस्यायां प्रातः वत्स्यापकरणं नाम कर्मानुष्ठेयम्।[19] प्रधानयागानन्तरम् अनुयाजः भवति। अन्तिमे यजमानकर्मरूपेण गोमतीजपं कृत्वा यज्ञं विसृजेत्। अस्मिन् यागे याज्या पुरोरनुवाक्या च पठनीया। हविर्द्रव्यप्रदानावसरे पठ्यमाना ऋक् याज्या इत्युच्यते। हविर्द्रव्यप्रदानात्प्राक् पठ्यमाना ऋक् पुरोरनुवाक्या इत्युच्यते च। वैदिकसाहित्ये दर्शपूर्णमासयागस्य विशिष्टता सर्वत्र एव स्वीक्रियते।

पशुयागः— पशुयागस्य प्रकृतिरूच्यते प्राजापत्यपशुः। आहिताग्निः सपत्नीकः यजमानः अस्मिन् यागे अधिकारी एव। वर्षाकाले अयं यागः अनुष्ठीयते। यागेऽस्मिन् प्रधानाहुतिद्रव्यं 'छागः' इति। छागस्य हृदयन्त्रं वपां चेति आहुतिरूपेण प्रदीयते। तदर्थं पशुयागः इति नामधेयम्। मन्त्रपूतं छागं प्लक्षवृक्षेण स्पर्शं कृत्वा— 'अग्नये त्वा जुष्टमुपाकरोमि' इति पशुबन्धोः कारणात् विविधानि मतानि प्राप्यन्ते। केचन मन्यन्ते पशुबन्धक्रिया न समीचीना। अपि तु केचन यज्ञे पशोः आहुतेः करणेन देवतया सह पश्चात्मा सायुज्यलाभं कुर्वन्ति। यजुर्वेदे निहतपशोः स्वर्गप्राप्तेः वचनं स्पष्टतया उल्लिख्यते।[20] आहुतिप्रदानानन्तरं यजमानेन इडारूपेण पशुमांसभक्षणेन स्वर्गप्राप्तिः भवितुम् अर्हति इति सर्वजनविश्रुतः। वृत्रवधाख्याने कथा प्राप्यते।[21]

सोमयागः— सोमयागस्य प्रकृतिः अग्निष्टोमः ज्योतिष्टोमः वा इति कथ्यते। वैदिकयागेषु सोमयागः एव अधिकतया व्ययबहुलः। अस्मिन् यागे 'सोमलतायाः रसः' एव प्रधानम् आहुतिद्रव्यम्। तदर्थं सोमयागः इत्यभिधेयम्। अन्यत्र ऋग्वेदस्य नवममण्डले देवतारूपेण सोमं कल्पते। तत्र सोमदेवतायाः स्तुत्यार्थकाः मन्त्राः प्राप्यन्ते।[22] सोमराजा उत्तरदिशि तिष्ठति।

सोमयागस्य विविधाः प्रकाराः सन्ति। तन्मध्ये एकाहः अहीनं सत्रश्च विशेषतया उपदिष्टम्। एकदिवसव्यापि अनुष्ठानं यागः एकाहः इत्युच्यते। द्वितीयदिवसतः द्वादशदिवसपर्यन्तम् अनुष्ठानमिदं अहीनम् इति। द्वादशदिवसतः संवत्सरपर्यन्तम् अनुष्ठानम् सत्रम् इत्युच्यते। सर्वेषाम् एकाहयागानां साधारणतया ज्योतिष्टोमः इति नामधेयं सोमयागस्य अनुष्ठानस्य सप्त पद्धतयः सन्ति। अग्निष्टोमः, अत्यग्निष्टोमः, उक्थ्यः, षोडशी, अतिरात्रं, वाजपेयः आप्तोर्याम् चेति।

त्रैवर्णिकः सपत्नीकः यजमानः अस्मिन् यागे अधिकारी भवति। कात्यायनश्रौतसूत्रे अस्य यागस्य समयकालः वर्णितः अस्ति। उक्तञ्च श्रौतसूत्रे अयं यागः वसन्तकाले एव अनुष्ठीयते।[23] यद्यपि सोमलतायाः रसः एव अस्य यागस्य प्रधानम् आहुतिद्रव्यं तथापि ताण्ड्यब्राह्मणे उक्तम्— "यदि सोमं न लभेत तर्हि पूतिकया यागः कर्तव्यः इति"।[24]

अयं यागस्य सम्पादनार्थं षोडश ऋत्विजः आवश्यकाः। चत्वारः प्रधानाः ऋत्विजः सन्ति— होता, उद्गाता, आग्नीध्रः ब्रह्मा च। यजमानेन सह कुत्रापि सप्तदशसंख्यकाः ऋत्विजः उल्लिखिताः अस्ति।[25] सोमयागानुष्ठानस्य विविधाः पद्धतयः क्रमानुसारेण मया अत्र उल्लिख्यन्ते।

सोमयागस्य कृते यजमानेन प्रथमं ऋत्विग्वरणं कृतम्। सोमयागानुष्ठानात् पूर्वं यजमानः दीक्षां लभते। इदं दीक्षानुष्ठानम् इष्टियागेन अनुष्ठितो भवति। अस्मिन् यागे अग्निः विष्णुश्च प्रधानदेवताद्वयं तौ उद्दिश्य पुरोडाशं निर्वपेत्। अग्निमुद्दिश्य अष्टकपालपुरोडाशः विष्णुमुद्दिश्य त्रिकपालपुरोडाशः प्रदीयते। विषयेऽस्मिन् ऐतरेयब्राह्मणे उल्लिखितम्[26] इदं दीक्षानुष्ठानं यजमानस्य नवजन्मतुल्यम्। अतः अत्र गर्भसंस्कारवत् अनुष्ठानं दृश्यते। अस्मिन् विषये ब्राह्मणेऽपि उक्तम्।[27] द्वितीयदिवसे प्रातः प्रायणीयेष्टेः अनुष्ठानं करणीयम्। अस्मिन् यागे पञ्चदेवताः सन्ति। 'पथ्यास्वस्तिः अग्निः सोमः सविता अदितिः च'। अत्र आहुतिरूपेण 'चरुः' प्रदीयते। अनेन यागारम्भः आरभ्यते। प्रायणीयेष्टेः अनन्तरं सोमलताक्रयः अनुष्ठानं भवति। तदनन्तरं क्रमाणुसारं आतिथ्येष्टिः, प्रवर्गानुष्ठानं विधीयते। पञ्चमदिवसे प्रकृतम् अनुष्ठानं विधीयते। तत्र सोमलतायाः रसनिष्काषणं सम्पादयति। कर्मेदं 'सोमाभिषवः' इत्युच्यते। अस्मिन् दिवसे सूर्योदयात् पूर्वं विहगस्य कुजनात् पूर्वं च होता एव अग्निम् उषाम् अश्विनौ च उद्दिश्य शताधिकाः ऋचः पठति। अस्य नाम प्रातरनुवाकः अग्निष्टोमयागे प्रधानाहूतेः द्रव्यं 'गौः', गोसंख्या एकशतम् इति उल्लिखितम्। अनेन प्रकारेण सोमयागः निष्पद्यते।

सत्रयागः— सत्रयागस्य प्रकृतिरुच्यते गवामयनसत्रः। अयं गवामयनयागः सोमयागस्य अन्तर्भूतः। अतः गवामयनस्य यागस्य प्रकृतिः अग्निष्टोमः। प्रकृततया गवामयनसत्रयागस्य अनुष्ठानं द्वादशदिवसात् संवत्सरव्याप्य अनुष्ठीयते।[28] सोमयागे ये ये नियमाः सन्ति ते नियमाः गवामयनसत्रयागेऽपि प्रयुज्यन्ते। अहिनयागः सत्रयागश्च तुल्यः इति मन्यते। अहिनयागे एकः यजमानः तिष्ठति परन्तु सत्रयागे न्यूनतमः सप्तदशसंख्यकाः ऋत्विजः सन्ति।[29] सामवेदीयपञ्चविंशब्राह्मणे वर्णितमस्ति सत्रयागस्य सम्पादनार्थम् एकषष्ठ्याधिकत्रिंशतं दिनानि आवश्यकानि। अतः संवत्सरव्यापी अयं यागः प्रचलति। गवामयनः सोमयागस्य अन्तर्भूतः।

अतः सोमयागवत् अयं यागः निष्पद्यते।

उपसंहारः— वैदिकयुगे यानि प्रधानानि श्रौतयागानि सन्ति। अस्मिन् शोधपत्रे तेषां परिचयः संक्षेपेण मया प्रदत्तः। ब्राह्मणग्रन्थेषु श्रौतग्रन्थेषु च इतोऽपि विविधाः यागाः सन्ति। ते प्रकृतियागस्यान्तर्भूताः इति। अस्मिन् शोधपत्रे 'वैदिकयज्ञस्य समीक्षात्मकम् अध्ययनम्' इत्यनेन नामकरणेन यागस्य स्वरूपविषये किञ्चित् सम्यक् ज्ञानं धारणां च मया स्थापितम्। यागः यज्ञश्च पर्यायवाची शब्दः। यज्ञः इत्यस्यार्थः व्यापकतरः। वैदिकमन्त्रोच्चारणेन देवतामुद्दिश्य अग्न्याधानं कृत्वा द्रव्यस्य त्यागस्य अनुष्ठानं यज्ञकर्म इत्यभिधेयम्। यज्-धातोरत्तरः नञ् प्रत्यययोगेन यज्ञः इति पदं प्राप्यते। यज्-धात्वर्थः यागः इति। श्रौतसूत्रे पारिभाषिकार्थे यागस्यार्थः प्राप्यते— 'उद्दिश्य देवतां द्रव्यत्यागः यागः इत्यभिधीयते'।[30] विशेषतया यज्ञेन देवलोकेन सह मनुष्याणां सायुज्यलाभस्य एकं माध्यमम् इति दृश्यते। प्रकृततया यज्ञस्यार्थः मनुष्यलोकेन त्यागेन एव परमार्थप्राप्तिरिति। यदि इदं परमं गुह्यतमम् अर्थम् अवबोधयितुं शक्यते तर्हि परमार्थप्राप्तिः अचिरेण लभ्यते। तदर्थं परमेश्वरः वासुदेवः श्रीकृष्णः श्रीमद्भगवद्गीतायाम् अर्जुनमुद्दिश्य परमं गुह्यतमं ज्ञानं दत्तवान्—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे।
ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात्॥[31]

Endnotes

1. शान्तिमन्त्रः- ई.उ.
2. 'द्रव्यं देवतात्यागः'- का. श्रौ,१/२/२.
3. 'होतुः हवातव्यस्य'- नि,४/२६.
4. 'अध्वरं यूनक्तिः इति अध्वर्युः'- नि, १/८/१. यद्वा स तत्र यथाभाजनं देवता अमूमावहामुमावहेत्यावाहयति तदेव होतुः होतृत्वं होता भवति- ऐ.ब्रा, १/१.
5. 'यज्ञो हि श्रेष्ठतमं कर्म' - तै. ब्रा, ३/२/१/४. यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म- शत.ब्रा, १/७/१/५.
6. 'अग्निर्वै देवानां मुखम्' - कौ.ब्रा,३/६, ५/५.
7. 'अग्निमीले पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजं होतारं रत्नधातमम्।' – ऋ.सं, १/१/१.
8. ' पाङ्क्तो वै यज्ञः'- शतः.ब्रा, १/७/२/१०.
9. ' स एष यज्ञः पञ्च विधोरग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ चातुर्मास्यानि पशुः सोमः'- ऐ.आ, २/३/३.
10. ' प्रकर्षेण अङ्गोपदेशो यत्र क्रियते सा प्रकृतिः कृत्स्नाङ्गविषयत्वमुपदेशस्य प्रकर्षः। विकृतिषु तु विशेषाङ्गमात्रस्योपदेशः क्रियते अङ्गान्तराणि तु प्रकृतेऽतिदिश्यन्ते। अतोऽतिदेशस्य प्रकर्षाभावः'- तै.ब्रा.भा, वेदभाष्यकारेण सायणाचार्येण उक्तम्।
11. ' एतद्वै जरामर्यं सत्रं जरया ह्येवास्मात् मुच्यते मृत्युना वा' - शत.ब्रा, १२४११.
12. 'अग्निहोत्रसंज्ञें कर्मणि सायं प्रातश्च यजमानः उद्धर इति प्रेषम् अध्वर्युं प्रति ब्रुयात्। एतच्चाध्वर्युकर्त्तृकहोमपक्ष'- विद्याधरकृतव्याख्या। 'उद्धरेति यजमाना ब्रुयात् प्रातरग्निहोत्रे' - का.श्रौ, ४.१३.१.

13. आप.श्रौ- ६/१३/९-तथ्यसूत्रम्।
14. दर्शपूर्णमासाविष्टीनां प्रकृतिः- आप.श्रौ, २४/३/३२.
15. दर्शपूर्णमासौ तु पूर्णं व्याख्यास्यामस् तन्त्रस्य तत्राम्नातत्वात् इति- आ.श्रौ, १/१/३.
16. 'ताभ्यां यावज्जीवं यजेत। त्रिंशतं वा वर्षाणि। जीर्णो वा विरमेत्' - शत.ब्रा, ३/१४/११-१३.
17. 'तस्माद्दर्शपौर्णमासयोर्यज्ञक्रतोश्चत्वार ऋत्विजः' - तै.सं, २/३/६.
18. 'पक्वपिष्टपिण्डपुरोडाशः इत्युच्यते' - सायण(आ.श्रौ)
19. पूर्वमीमांसा- ४/४/१९-२१.
20. 'न वा उ एतन्मियसे न रिष्यसि देवा-निदेषि पथिभिः सुगेभिः। यत्र सन्ति सुकृतो नापि दुष्कृतस्तत्र त्वा देवः सविता दधातु॥' – यजुः.सं, २/६/९/४९.
21. आख्यायिका-ऐ.ब्रा, २/६/३.
22. ऋक्.सं,-९.
23. वसन्तेऽग्निष्टोमः- का.श्रौ, ७/१/५.
24. 'यदि सोमं न विन्देत् पूतिकानभिषुणुयात्' - ता.ब्रा, ९/५/३.
25. मै.सं, ४८३, कौ.ब्रा-२६/५, १७/७.
26. 'अग्नावैष्णवम् एकादशकपालं निर्वपेत्' इति – ऐ.ब्रा, १/१.
27. पुनर्वा एतमृत्विजा गर्भं कुर्वन्ति यं दीक्षयन्ति इति- ऐ.ब्रा, १/१.
28. 'द्वादशाह सत्रमहीणश्च' - का.श्रौ, १२/१/४.
29. 'यजमानाः सत्रे सर्वेषु' - का.श्रौ, १२/१/७.
30. 'द्रव्यं देवता त्यागः'- का.श्रौ, १/२/२.
31. गी.उ.९/१.

Abbreviations

* ई.उ = ईशोपनिषद्।
* का.श्रौ = कात्यायन-श्रौतसूत्रम्।
* नि = निरुक्तम्।
* ऐ.ब्रा = ऐतरेय-ब्राह्मणम्।
* तै.ब्रा = तैत्तिरीय-ब्राह्मणम्।
* शत.ब्रा = शतपथ-ब्राह्मणम्।
* कौ.ब्रा = कौषीतकि-ब्राह्मणम्।
* ऋ.सं = ऋग्वेद-संहिता।
* ऐ.आ = ऐतरेय-आरण्यकम्।
* तै.सं.भा = तैत्तिरीय-संहिता भाष्यम्।
* आप.श्रौ = आपस्तम्व-श्रौतसूत्रम्।
* आ.श्रौ = आश्वलायन-श्रौतसूत्रम्।
* तै.सं = तैत्तिरीय-संहिता।

- यजु.सं = यजुर्वेद-संहिता।
- ता.ब्रा = ताण्ड्य-ब्राह्मणम्।
- मै.सं = मैत्रायणी संहिता।
- गी.उ = श्रीमद्भगवद्गीतोपनिषद्।

Bibliography

- चट्टोपाध्यायः, अमरकुमारः, आश्वलायन-श्रौतसूत्र— एशियाटिक् सोसाइटि, 2002 खीः।
- स्वामी गम्भीरानन्द, उपनिषद-ग्रन्थावली— सम्पादित, उद्बोधन कार्यालय, October, 2015.
- बन्दोपाध्याय, डः श्रीमती शान्ति, वैदिकयुगेर यागयज्ञः— संस्कृत पुस्तक भाण्डार, अग्रहायन १४१७।
- वसु, डः योगीराज, वेदेर परिचयः— संस्कृत बुक् डिपो, १ला वैशाख, १४२३.
- चट्टोपाध्याय, अमरकुमार, वैदिक यज्ञः— संस्कृत पुस्तक भाण्डार, नबबर्ष १४२४.
- त्रिवेदी, —रामेन्द्रसुन्दर , यज्ञकथा प्राची पावलिकेशनस्।
- अमृतत्वानन्द, स्वामी, वेदान्तसारः— उद्बोधन कार्यालय, December 2016.
- लाहिडी, डः प्रबोधचन्द्र, पाणिनीयम्— पण्डित हृषीकेश शास्त्री , डः प्रद्योतकुमार बन्दोपाध्याय, दि ढाका स्टुडेन्टस् लाइब्रेरी, सप्तम संस्करण July 2012.

——-

भारतीय ज्ञान परम्परा में यम-साधना की प्रासङ्गिकता: पतञ्जलि योगसूत्र के परिप्रेक्ष्य में

Dr. Parimal Mandal
Assistant Professor, Dept. of Sanskrit
Swarnamoyee Jogendranath Mahavidyalaya
Amdabad, Nandigram, Purba Medinipur, West Bengal, India
E-mail: parimalbhu@gmail.com

Abstract: भारतीय ज्ञान परम्परा में योग एक समग्र जीवन-पद्धति के रूप में विकसित हुआ है, जिसका उद्देश्य केवल शारीरिक, मानसिक, नैतिक और आध्यात्मिक उन्नति है। पतञ्जलि योगसूत्र में प्रतिपादित अष्टाङ्ग योग का प्रथम चरण 'यम' साधक के जीवन के लिए नैतिक अनुशासन की आधारशिला है। अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह जैसे यम-प्रविधान साधना-पथ के लिए अनिवार्य हैं। 21वीं सदी की भौतिकवादी प्रवृत्तियों, नैतिक संकटों, सामाजिक अशान्ति और मानसिक तनाव की स्थितियों में यम-साधना की प्रासंगिकता और भी बढ़ जाती है। यह शोध पत्र पतञ्जलि योगसूत्र के आलोक में यम-साधना के सिद्धान्तों का विश्लेषण करते हुए यह प्रतिपादित करता है कि भारतीय ज्ञान परम्परा की यह प्राचीन शिक्षापद्धति आधुनिक जीवन में नैतिक संवेदनशीलता, मानसिक शान्ति और सामाजिक सामञ्जस्य की स्थापना हेतु एक सशक्त माध्यम है।

Keywords: राष्ट्रीय शिक्षा नीति 2020, अष्टाङ्गयोग, आधुनिक जीवनशैली, यम, राजमार्तण्ड, मणिप्रभा, योगसिद्धान्तचन्द्रिका।

प्रस्तावना—

भारतीय ज्ञान परम्परा में योग जीवन की समग्र साधना का मार्ग है। पतञ्जलि योगसूत्र में प्रतिपादित अष्टाङ्ग योग का प्रथम अङ्ग 'यम' साधक के आचरण, विचार और व्यवहार के लिए नैतिक दिशा प्रदान करता है। अहिंसा आदि यम-सिद्धांत आत्मसंयम, आत्मशुद्धि तथा सामाजिक सामञ्जस्य के मूलाधार हैं। वर्तमान समय में, जब भौतिक प्रगति के साथ-साथ नैतिक मूल्यों का ह्रास, मानसिक असन्तुलन और सामाजिक अस्थिरता बढ़ रही है, तब यम-साधना की आवश्यकता और प्रासङ्गिकता और भी स्पष्ट हो जाती है। आधुनिक जीवनशैली की जटिलताओं और तनावपूर्ण परिस्थितियों में व्यक्ति शान्ति, सन्तुलन और नैतिक मार्गदर्शन की खोज में पुनः पारम्परिक भारतीय ज्ञान की ओर उन्मुख हो रहा है। इसी दृष्टि से राष्ट्रीय शिक्षा नीति 2020 में भी भारतीय ज्ञान परम्परा और मूल्यों पर आधारित शिक्षा, विशेषकर योग और नैतिक आचरण, को शैक्षिक ढाँचे का महत्त्वपूर्ण हिस्सा बनाने पर बल दिया गया है। इस सन्दर्भ

में अष्टाङ्ग योग, विशेषकर 'यम-साधना', एक वैज्ञानिक एवं सार्वभौमिक पद्धति के रूप में वर्तमान युग के लिए अत्यन्त सार्थक सिद्ध होती है।

योग शब्द की व्युत्पत्ति एवं परिभाषा—

'युज्यते अनेन' इस व्युत्पत्ति के साथ 'युज्' धातु से करण अर्थ में 'घञ्' प्रत्यय करके योग शब्द निष्पन्न होता है। जिसका अर्थ होता है— जोड़ना अर्थात् किसी भी वस्तु से अपने को जोड़ना या किसी कार्य में स्वयं को लगाना। पाणिनीगण पाठ में तीनप्रकार 'युज्' धातुओं के उल्लेख मिलता है— 'युज् संयमने', 'युजिर् योगे' और 'युज् समाधौ'। 'युज् संयमने'- चुरादिगणीय 'युज्' धातु के अर्थ इन्द्रियों पर संयमन् करना या मन पर संयमन करना है। 'युजिर् योगे' रूधादीगणीय 'युज्' धातु के अर्थ जोड़ना, मिलाना, संयोग करना आदि है। अर्थात् जीवात्मा से परमात्मा का संयोग का योग कहलाता है। 'युज् समाधौ' दिवादीगणीय 'युज्' धातु को समाधि के अवस्था कहा गया है, जो कि जीवात्मा और परमात्मा की समता होती है। महर्षि पतञ्जलि ने योग शब्द को समाधि के अर्थ में प्रयुक्त किया है। महर्षि व्यास ने भी योग को समाधि माना है— "योगः समाधिः स च सार्वभौमः चित्तस्य धर्मः"[1]। भारतीय संस्कृति में योगविद्या का स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण और विशिष्ट है। योग का उल्लेख वेदों, उपनिषदों, स्मृतियों और पुराणों में किया गया है। भारतीय दर्शन में योग को भिन्न-भिन्न तरीकों से परिभाषित किया गया है। योगसूत्र के प्रणेता महर्षि पतञ्जलि ने योग को परिभाषित करते हुए कहा है— "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः[2]"। अर्थात् चित्त की वृत्तियों का निरोध करना ही योग है।

अष्टाङ्गयोग का परिचय—

संस्कृत में 'अष्ट' + 'अङ्ग' = अष्टाङ्ग है। 'अष्ट' का अर्थ है आठ और 'अङ्ग' का अर्थ है भाग। इस प्रकार, अष्टाङ्गयोग का अर्थ है आठ अङ्गों वाला मार्ग। इसे आठ चरणों में विभाजित नहीं किया गया है, बल्कि यह आठ आयामों का एक समग्र अभ्यास है। अष्टाङ्गयोग के आठ अङ्ग हैं—

"यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि[3]॥"

अर्थात् यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि। महाभारत में भी योगके आठ अङ्ग बताये गये है— तावदेवाष्टगुणिनं योगप्राहुर्मनीषिणः। सूक्ष्ममष्टगुणं प्राहुर्नेतरं नृपसत्तम्[4]। अब आगे अष्टाङ्गयोग के प्रथम अङ्ग यम के स्वरूप और भेद को भारतीय ज्ञान-परम्परा के सन्दर्भ में प्रस्तुत करेंगे।

यम का परिचय—

'यम' शब्द संस्कृत धातु 'यमु बन्धने' धातु मे 'घञ्' प्रत्यय लगाने पर निष्पन्न होता है जिसका अर्थ है- बाँधने वाला या नियन्त्रित करनेवाला। योगदर्शन में 'यम' का अर्थ है— *इन्द्रियों, मन तथा आचरण पर संयम स्थापित करना।* यह संयम व्यक्ति को भीतर और बाहर की अराजक वृत्तियों से नियन्त्रित करता है और योगमार्ग की स्थिर नींव रखता है। यह यम

योगदर्शन के अष्टाङ्ग योग का प्रथम अङ्ग है। यह मुख्यतः नैतिक आचरण और सामाजिक व्यवहार के नियमों का समूह है। यह हमारे आन्तरिक और बाहरी जीवन के बीच सन्तुलन स्थापित करने में मदद करता है । इसे व्यक्तिगत और सामाजिक अनुशासन के रूप में देखा जा सकता है। यम को पाँच प्रकारों में विभाजित किया गया है—

"अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरग्रहाः यमा[5]॥"

अर्थात् अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह— ये पाँच नियम हैं जो जीवन को शुद्ध और सन्तुलित बनाने में सहायक होते हैं।

a) अहिंसा—

अहिंसा का अर्थ है किसी भी प्राणी को शारीरिक, मानसिक या वाणी से किसी प्रकार की हानि न पहुँचाना। महर्षि व्यास ने इसे परिभाषित करते हुए कहा है—"तत्राहिंसा सर्वथा सर्वदा सर्वभूतानामनभिद्रोहः[6]", अर्थात् उन यमों में से सब प्रकारके सब कालों में समस्त भूतों को पीड़ा न देना अहिंसा है । राजमार्तण्ड में भोजदेव ने "तत्र प्राणवियोगप्रयोजनव्यापारो हिंसा। सा च सर्वानर्थहेतुः। तदभावोऽहिंसा[7]।" कहकर स्पष्ट किया प्राणों का शरीर से वियोग करने के लिए जो काम किया जाता है वह हिंसा कहलाती है । वह हिंसा सर्व रूपों वाली अनर्थ का कारण है । उसका अभाव अहिंसा है। रामानन्द सरस्वती के मणिप्रभा के अनुसार— "तत्र अहिंसा नाम मनोवाक्कायैः सर्वदा सर्वभूतानामपीडनं परः शुक्ल एष धर्मः। अन्ये यमादयः एतस्या एवं शुद्ध्यर्थाः[8]।" अर्थात् मन, वाणी और शरीर के द्वारा सभी प्राणियों को कभी भी कोई पीड़ा न पहुँचाना— यही श्रेष्ठ, शुद्ध और उज्ज्वल धर्म है। अन्य सभी यमों का उद्देश्य भी इसी अहिंसा की शुद्धि और स्थिरता प्राप्त करना है। योगसिद्धान्तचन्द्रिका में अहिंसा को केवल निषेधात्मक न मानकर संवेदनशीलता का सक्रिय अभ्यास बताया गया है— "कर्मणा मनसा वाचा सर्वभूतेषु सर्वदा अक्लेशजननं प्रोक्ता अहिंसा[9]", अर्थात् मन, वचन और कर्म के द्वारा सर्वदा सभी प्राणियों के प्रति दूसरों की पीड़ा को समझकर किया गया करुणामय व्यवहार ही अहिंसा है। अहिंसा के पालन से प्राप्त होने वाले फल के सम्बन्ध में पतञ्जलि योगसूत्र में कहा गया है— "अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः[10]।" इसका अर्थ है कि जब कोई योगी पूर्ण रूप से अहिंसा में स्थित हो जाता है—अर्थात उसके मन, वाणी और कर्म से किसी भी जीव को क्षति पहुँचाने का भाव पूर्णतः समाप्त हो जाता है— तब उसकी उपस्थिति मात्र से ही आस-पास के जीवों में वैर, द्वेष और हिंसा की प्रवृत्तियां शान्त हो जाती हैं। उसके समीप आते ही सभी प्राणी सहज रूप से शान्ति और सुरक्षा का अनुभव करने लगते हैं।

सत्य—

सत्य का अर्थ है झूठ और कपट से दूर रहना, और हमेशा सत्य बोलना और पालन करना। जब मन, वचन और कर्म में सामञ्जस्य होता है, तब वह सत्य कहलाता है। व्यक्ति को ऐसी वाणी बोलनी चाहिए जो दूसरों को कष्ट न पहुंचाए और सत्य को सही तरीके से प्रस्तुत करे।

मनुस्मृति में कहा गया है—

"सत्यं ब्रुयात्प्रियं ब्रुयात् न ब्रुयात्सत्यमप्रियम्[11]।"

अर्थात् सत्य बोलो और प्रिय बोलो, परन्तु सत्य ऐसा बोलो जो अप्रिय न हो। महर्षि व्यास भी सत्य के सम्बन्ध में कहते हैं— "सत्यं यथार्थे वाङ्मनसी। यथादृष्टं यथानुमितं यथाश्रुतं तथा वाङ्मनश्चेति। परत्र स्वबोधसंक्रान्तये वागुक्ता सा यदि न बाधिता भ्रान्ता वा प्रतिपत्तिबन्ध्या वा भवेदिति। एषा सर्वभूतोपकारार्थं प्रवृत्ता न भूतोपघाताय[12]।" अर्थात्, सत्य यह है कि वाणी और मन दोनों की यथार्थता अर्थात् जैसे अर्थ है उसके अनुसार ही कहना और मन में धारण करना । रामानन्द सरस्वती की मणिप्रभा में सत्य को अत्यनत सरल एवं व्यावहारिक रूप में परिभाषित किया गया है— "सत्यं परहितार्थं यथार्थकथनम्[13]।" अर्थात् सत्य वही है जो यथार्थ के अनुकूल हो और जिसका उद्देश्य परहित हो। यहाँ स्पष्ट किया गया है कि मात्र तथ्यात्मक कथन ही सत्य नहीं होता, बल्कि वह कथन जो दूसरों के हित में हो और जो वाणी तथा मन की आन्तरिक सच्चाई को दर्शाए, वही वास्तविक सत्य है। नारायणतीर्थ की 'योगसिद्धान्तचन्द्रिका' में सत्य को और भी विश्लेषणात्मक रूप में प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार, सत्य का स्वरूप केवल बाह्य कथनों तक सीमित नहीं है, बल्कि वह आचरण में भी प्रकट होना चाहिए। यहाँ सत्य को उस व्यवहार के रूप में परिभाषित किया गया है जो प्रत्यक्ष अनुभव, श्रुति तथा अनुमान से प्राप्त यथार्थ ज्ञान के अनुरूप हो[14]। इस ग्रन्थ में सत्य को दो भागों में विभाजन किया गया है: कथारूप सत्य— जैसे देव, गुरु, तीर्थ आदि की सेवा के लिए किया गया यथार्थ कथन। आचरणरूप सत्य – जैसे यज्ञोपवीत धारण करना, या धर्म के अनुकूल जीवन जीना। नारायणतीर्थ इस बात को भी स्पष्ट करते हैं कि यदि कोई व्यक्ति अपनी ज्ञानशक्ति की सीमा में रहते हुए यथार्थ कथन करता है और वह तथ्य भ्रमवश गलत निकल जाए, तो भी वह असत्य नहीं कहलाता, क्योंकि उसका उद्देश्य मिथ्या बोलना नहीं था। वह कहते हैं कि वाणी का प्रयोजन यथार्थ ज्ञान कराना होना चाहिए, न कि भ्रम या कपट फैलाना। इसके विपरीत, जानबूझकर बोले गए झूठ— जैसे धोखा, कपट, और दूसरों को हानि पहुँचाने वाले कथन— 'असत्य' की श्रेणी में आते हैं। यहाँ तक कि जो बातें तर्क से सही प्रतीत होती हों, पर यदि उनका उद्देश्य किसी का अहित करना हो, तो वे भी सत्य नहीं मानी जाएँगी[15]। सत्य का पालन करने से क्या फल प्राप्त होता है, इसके बारे में पतञ्जलि योगसूत्र में कहा गया है— "सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम्[16]।", अर्थात जब कोई व्यक्ति सत्य में पूरी तरह स्थित हो जाता है, तो उसकी वाणी में ऐसी शक्ति आ जाती है कि वह जो कहता है, वही सिद्ध हो जाता है। सत्य से मन की शुद्धि होती है, और व्यक्ति का जीवन विश्वास और नैतिकता से परिपूर्ण हो जाता है। सत्य आत्मा को शान्ति देता है, समाज में विश्वसनीयता बढ़ाता है और अन्ततः मोक्ष की ओर ले जाता है।

अस्तेय—

अस्तेय का सामान्य अर्थ है—चोरी न करना, परन्तु योगदर्शन में इसका अर्थ केवल

भौतिक चोरी तक सीमित न होकर, मन, वचन और क्रिया तीनों स्तरों पर किसी भी प्रकार की स्वार्थ या अधिकार-भाव से प्रेरित अनुचित ग्रहणवृत्ति के पूर्ण परित्याग से है। इस विषय में व्यासभाष्य में कहा गया है—"स्तेयमशास्त्रपूर्वकं द्रव्याणां परतः स्वीकरणम्, तत्प्रतिषेधः पुनरस्पृहारूपमस्तेयमिति[17]।", अर्थात् अशास्त्रीय अर्थात् अवैधरूप से दुसरों के पदार्थों को लेना स्तेय है । उसका प्रतिषेध अर्थात् उसको छोडना, अभिलाषा न करना अस्तेय है । इसी को राजमार्तण्ड में भोजराज ने स्पष्ट रूप से "स्तेयं परस्वापहरणं तदभावोऽस्तेयम्[18]।" योगसिद्धान्तचन्द्रिका के रचयिता नारायणतीर्थ भी यही बात विस्तृत रूप से स्पष्ट करते हैं: "स्तेयं परद्रव्यापहरणम्। परद्रव्यं= परस्य ममेदमिति स्वत्वास्पदं द्रव्यं, तस्यापहरणम्= अन्यायेन तस्मिन् ममेदमिति स्वत्वापादनम्[19]।" अर्थात् — दूसरे की जिस वस्तु पर वह 'यह मेरी है' ऐसा अधिकार मानता है, उस वस्तु को अन्यायपूर्वक अपने स्वामित्व में लेना ही 'स्तेय' है। नारायणतीर्थ आगे स्पष्ट करते हैं कि—"अन्याय" दो प्रकार का होता है — चोरी और बलपूर्वक लेना। इस विषय में वे कहते हैं— "परद्रव्यापहरणं चौर्याद्वाथ बलेन वा स्तेयं तस्यानाचरणमस्तेयं धर्मसाधनमिति[20]।" अर्थात् दूसरे की वस्तु को चोरी से या बलपूर्वक लेना 'स्तेय' है, और उस प्रवृत्ति से दूर रहना ही 'अस्तेय' है, जो धर्म की प्राप्ति का साधन है। वे यह भी कहते हैं कि चोरी में एक रूप वह भी है जिसमें व्यक्ति समुदाय की वस्तु का कोई भाग छिपा लेता है *जैसे किसी सहायता-राशि को पूरे समूह के लिए प्राप्त होने पर कोई व्यक्ति उसका एक भाग चुपचाप अपने लिए रख ले — यह भी चोरी का ही रूप है,* जिसे 'समुदायैकदेशप्रच्छादनम्' कहा गया है, और बल का रूप है शस्त्र दिखाना, डराना या शारीरिक आक्रमण द्वारा हड़पना *जैसे किसी को डरा-धमकाकर उसकी संपत्ति छीन लेना,* जिसे 'शस्त्रादि प्रदर्शन, आघात आदि' कहा गया है। गीता में भी यही भावना व्यक्त होती है- यदृच्छालाभसन्तुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्सरः। समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते[21]"। अर्थात् जो यथासम्भव प्राप्त वस्तु में सनतुष्ट रहता है, द्वनद्वों से परे है, और जिसमें ईर्ष्या नहीं है— वह कर्ता होकर भी कर्म से बंधता नहीं। इस प्रकार देखा जाए तो अस्तेय का अभ्यास साधक को लोभ, ईर्ष्या, संग्रहवृत्ति और मानसिक चञ्चलता से मुक्त करता है तथा अन्तःकरण की शुद्धि, सन्तोष और वैराग्य की ओर ले जाता है— जो योगमार्ग की उन्नति के लिए आवश्यक हैं। अस्तेय केवल सामाजिक नैतिकता नहीं, बल्कि आन्तरिक साधना की दृढ नींव है। अस्तेय के पालन से प्राप्त होने वाले फल के विषय में पतञ्जलि योगसूत्र में कहा गया है— "अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम्[22]।" इसका अर्थ है कि जब योगी पूर्ण रूप से अस्तेय अर्थात चोरी न करना, पराई वस्तु के प्रति लोभ न करना और परद्रव्य की इच्छा का त्याग में स्थित हो जाता है, तब उसके पास स्वयं ही सभी प्रकार की सम्पत्ति, रत्न, साधन और सम्मान आकर एकत्र हो जाते हैं।"

ब्रह्मचर्य—

ब्रह्मचर्य का सामान्य अर्थ है— इन्द्रिय संयम, विशेषतः कामेन्द्रिय अर्थात् जननेन्द्रिय पर

नियन्त्रण; परनतु योगदर्शन में इसका आशय केवल शारीरिक संयम तक सीमित नहीं है, अपितु मन, वचन और शरीर —इन तीनों स्तरों पर *कामवृत्ति की सम्पूर्ण निवृत्ति* है। व्यासभाष्य में ब्रह्मचर्य को "गुप्तेन्द्रियस्योपस्थस्य संयमः[23]" कहा गया है, अर्थात् उपस्थ का संयम ही ब्रह्मचर्य है। यह संयम केवल क्रिया में नहीं, बल्कि *स्मरण, कल्पना, स्पर्श, दर्शन, वार्ता, संकल्प आदि सूक्ष्म मानसिक प्रवृत्तियों* में भी अपेक्षित है। भोजराज की राजमार्तण्ड टीका में इसे "ब्रह्मचर्यमुपस्थसंयमः[24]" कहकर सीधे-सीधे परिभाषित किया गया है। योगसिद्धान्तचन्द्रिका में नारायणतीर्थ इसको और विस्तार देते हुए "कर्मणा मनसा वाचा सर्वावस्थासु सर्वदा सर्वत्र मैथुनत्यागं ब्रह्मचर्यं प्रचक्षते[25]" कहते हैं, जिसका तात्पर्य है—*कर्म, मन और वचन* से, *सभी काल, स्थान और अवस्था* में मैथुन की सम्पूर्ण निवृत्ति ही ब्रह्मचर्य है। इसी टीका में ब्रह्मचर्य के अष्टविध भङ्ग की बात कही गई है—"स्मरणं स्पर्शनं केलिः प्रेक्षणं गुह्यभाषणम् संकल्पोऽध्यवसायश्च क्रियानिर्वृतिरेव च[26]"—इन आठ प्रकार की वासना-सम्बन्धी प्रवृत्तियों का त्याग ही सच्चा ब्रह्मचर्य है। इस प्रकार ब्रह्मचर्य का अभ्यास न केवल संयम है, बल्कि *मन की ऊर्जा का संरक्षण* है, जिससे साधक के भीतर वीर्य अर्थात् आध्यात्मिक तेज, आत्मबल, ओजस का निर्माण होता है । ब्रह्मचर्य के पालन से प्राप्त होने वाले फल के सम्बन्ध में पतञ्जलि योगसूत्र में कहा गया है— "ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः।" इसका अर्थ है कि जब योगी सम्पूर्ण रूप से ब्रह्मचर्य में स्थित हो जाता है अर्थात अपने विचारों, वाणी और आचरण में पूर्ण संयम और पवित्रता बनाए रखता है तब वह दिव्य तेज, आत्मबल और आध्यात्मिक सामर्थ्य को प्राप्त करता है। यह आन्तरिक शक्ति न केवल उसकी साधना को दृढ़ बनाती है, बल्कि जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में स्थिरता, स्पष्टता और सफलता प्रदान करती है।

अपरिग्रह—

अपरिग्रह' यमों में पांचवाँ और अत्यनत महत्वपूर्ण अङ्ग है। इसका सामान्य अर्थ होता है—'संग्रह न करना' या 'ग्रहण न करना', किन्तु योगदर्शन के सन्दर्भ में इसका अर्थ केवल वस्तुओं के त्याग तक सीमित नहीं है, बल्कि इच्छाओं, लालसाओं और स्वत्व-बुद्धि से पूर्ण विराम तक विस्तृत है। व्यासभाष्य में अपरिग्रह को इस प्रकार परिभाषित किया गया है—"विषयाणामर्जनरक्षणक्षयसङ्गहिँसादोषदर्शनादस्वीकरणमपरिग्रह[27]"—अर्थात् विषयों अर्थात् भौतिक भोगों के अर्जन, रक्षण, हानि, सङ्ग और उनके लिए हिंसा आदि दोषों को देखकर उनका ग्रहण न करना ही अपरिग्रह है। राजमार्तण्ड में इसे कहा गया है "अपरिग्रहो भोगसाधनानामनङ्गीकारः[28]।" अर्थात् उपभोग की सामग्री को स्वीकार न करना। यह त्याग केवल वस्तुओं का नहीं, बल्कि उनसे जुडी अभिलाषा और स्वत्व की भावना का भी है। मणिप्रभा में अपरिग्रह को सम्बन्ध में कहा है— "अपरिग्रहो नाम देहयात्रानिर्वाहकातिरिक्तभोगसाधनास्वीकारः[29]।" केवल जीवनधारण के लिए आवश्यक साधनों तक सीमित रहना ही योग के पथ में उपयुक्त माना गया है। योगसिद्धान्तचन्द्रिका में यह स्पष्ट

किया गया है कि— केवल शरीर की आवश्यक जीवन-जीविका के लिए आवश्यक साधनों के अतिरिक्त किसी भी प्रकार के भोग-साधनों को स्वीकार न करना। भोग-सामग्री जैसे धन, सम्पत्ति, वस्त्र, सुविधा आदि के अर्जन, रक्षण, क्षय, मोह और उनके कारण उत्पन्न होने वाली हिंसा जैसे दोषों का विचार करके उनका त्याग करना ही अपरिग्रह कहलाता है। शास्त्रों में कहा गया है कि आपत्ति के समय आवश्यकता अनुसार न्यूनतम वस्तुओं का ग्रहण तो किया जा सकता है, किन्तु मन में संग्रह की प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए— यही वास्तविक अपरिग्रह है और इसका पालन प्रयत्नपूर्वक करना चाहिए। यहाँ तक कि केवल बाह्य वस्तुओं ही नहीं, बल्कि शरीर और इन्द्रियों के प्रति भी 'मैं' या 'मेरा' जैसी स्वत्व-बुद्धि का त्याग, तथा उनके प्रति अभिमान को छोड़ना भी अपरिग्रह के व्यापक स्वरूप में आता है। इस प्रकार, अपरिग्रह केवल वस्तु-त्याग नहीं, बल्कि ममता और अहङ्कार से मुक्ति की साधना है[30]। अपरिग्रह के पालन से प्राप्त होने वाले फल के सम्बन्ध में पतञ्जलि योगसूत्र में कहा गया है— "अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथंतासंबोधः[31]।" इसका अर्थ है कि जब साधक पूरी निष्ठा और स्थिरता से अपरिग्रह का पालन करता है— अर्थात् संग्रह की भावना, वस्तुओं का लोभ और अधिकार की प्रवृत्ति का त्याग करता है— तब उसे अपने पूर्वजन्मों की कथा, उनके कारण और जीवन के गूढ़ रहस्यों का स्पष्ट और सच्चा ज्ञान प्राप्त होता है। यह ज्ञान साधक को आत्मबोध की दिशा में अग्रसर करता है और उसके जीवन में गहन आध्यात्मिक अंतर्दृष्टि का विकास करता है।

निष्कर्ष—

21वीं सदी के भौतिकतावादी, प्रतिस्पर्धात्मक और तनावपूर्ण वातावरण में, जहाँ नैतिक मूल्यों का ह्रास और मानसिक असंतुलन बढ़ता जा रहा है, वहाँ यम-साधना की प्रासङ्गिकता और भी गहन हो जाती है। अहिंसा से करुणा और सह अस्तित्व की भावना विकसित होती है; सत्य से पारदर्शिता और विश्वसनीयता की; अस्तेय से ईमानदारी और न्यायप्रियता की; ब्रह्मचर्य से आत्मसंयम और चरित्र की शुद्धता की; तथा अपरिग्रह से त्याग और सन्तुलित जीवन-दृष्टि की। इस प्रकार यम-साधना का प्रभाव व्यक्ति-जीवन तक सीमित न रहकर सामूहिक चेतना को भी उन्नत करता है। अतः स्पष्ट है कि यमों का सतत अभ्यास भारतीय ज्ञान परम्परा की उस गहन शिक्षापद्धति का अङ्ग है, जो न केवल आत्मबोध और मोक्ष की ओर अग्रसर करती है, बल्कि साधक को एक जिम्मेदार, नैतिक और संवेदनशील मानव बनने की प्रेरणा भी देती है। आधुनिक जीवन की चुनौतियों के बीच, यम-साधना भारतीय दर्शन की वह धरोहर है, जो व्यक्ति, समाज और सम्पूर्ण मानवता के लिए शान्ति, सन्तुलन और नैतिक उत्थान का मार्ग प्रशस्त करती है। राष्ट्रीय शिक्षा नीति 2020 ने भी इस दिशा में 'मानव मूल्य आधारित शिक्षा' तथा भारतीय ज्ञान परम्परा की पुनर्स्थापना पर विशेष बल दिया है, जिससे यह सिद्ध होता है कि यम-साधना आज की शिक्षा, समाज और संस्कृति के लिए भी उतनी ही आवश्यक है, जितनी कि साधना-पथ के लिए।

Endnotes

1. योगसूत्रव्यासभाष्य 1.1
2. योगसूत्र 1.3
3. योगसूत्र 2.29
4. महाभारत 12.321.7
5. योगसूत्र 2.30
6. योगसूत्रव्यासभाष्य 2.30
7. योगसूत्रमणिप्रभा 2.30
8. योगसूत्रभाष्य मणिप्रभा 2.30
9. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचनद्रिका 2.30
10. योगसूत्र 2.35
11. मनुस्मृति .138
12. योगसूत्र-व्यासभाष्य 2.30
13. योगसूत्रभाष्य मणिप्रभा 2.30
14. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
15. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
16. योगसूत्र 2.36
17. व्यासभाष्यम् 2.30
18. योगसूत्रभाष्य राजमार्तण्ड 2.30
19. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
20. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
21. श्रीमद्भगवद्गीता 4.22
22. योगसूत्र 2.37
23. योगसूत्र व्यासभाष्य 2.30
24. योगसूत्रभाष्य राजमार्तण्ड 2.30
25. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
26. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
27. योगसूत्रव्यासभाष्य 2.30
28. योगसूत्रभाष्य राजमार्तण्ड 2.30
29. योगसूत्रभाष्य मणिप्रभा 2.30
30. योगसूत्रभाष्य योगसिद्धान्तचन्द्रिका 2.30
31. योगसूत्र 2.39

Bibliography

- अभेदानन्द, स्वामी। (1998). *योगदर्शन और योगसाधना.* कोलकाता: श्रीरामकृष्ण वेदान्त मठ।
- भोजदेव। (1913). *पातञ्जलयोगदर्शनम्* (ढुण्डिराज शास्त्री एवं हरेकृष्ण दास, सम्पा०). वाराणसी।

- भर्गानन्द, स्वामी। (2017). *पातञ्जल योगदर्शन.* कोलकाता: उद्बोधन कार्यालय।
- भट्टाचार्य, डॉ० रामशंकर। (2018). *पातञ्जलयोगसूत्रम्.* कोलकाता: भारतीय विद्या प्रकाशन।
- भट्टाचार्य, दिव्येन्दु। (2017). *योगशिक्षा और स्वधारणा.* कोलकाता: दिर्व्य प्रकाशनी।
- भट्टाचार्य, उदयादित्य। (2018). *योगशिक्षा में आत्मबोध और उसका विकास.* कोलकाता: रीता बुक एजेंसी।
- मनु। (2019). *मनुस्मृति* (रामेश्वर भट्ट, सम्पा०). दिल्ली: चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।
- सम्पूर्णानन्द, डॉ०। (2006). *योगदर्शन.* लखनऊ: उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान।
- स्वामी रामसुखदास। (2024). *भगवद्गीता.* लखनऊ: गीता प्रेस।
- शिक्षा मन्त्रालय। (2020). *राष्ट्रीय शिक्षा नीति 2020.* नई दिल्ली: भारत सरकार।
- Gita Supersite. (n.d.). *योगसूत्र.* Retrieved August 30, 2025, from https://www.gitasupersite.iitk.ac.in
- Patanjali Yoga Sutra. (n.d.). *patanjaliyogasutra.in.* Retrieved August 30, 2025, from https://patanjaliyogasutra.in/
- विकिस्रोतः। (n.d.). *योगसूत्राणि (भाष्यसहितम्).* Retrieved August 30, 2025, from https://sa.wikisource.org

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

वैदिक वाङ्मय में रुद्र-शिवतत्त्व का विमर्श

Avijit Mandal
Research Scholar, Dept. of Literature
National Sanskrit University
Tirupati, Andhra Pradesh, India
E-mail: avijitmandal2402@gmail.com

Abstract:

"न भूमिर्न चापो न हेनिर्न वायु
न चाकाश आस्ते न तन्द्रा न निद्रा ।
न ग्रीष्मो न शीतो न देशो न वेषो
न यास्ति मूर्तिस्त्रीमूर्ति तमीडे ॥" (श्रीवेदसारशिवसत्त्वस्तोत्रम्)

सुदूर अतीत में जब विश्व के अधिकांश सभ्य देश सभ्यता और संस्कृति की दृष्टि से गहन तिमिर में आवृत्त थे तथा ज्ञान की प्रदीप्त ज्वाला के अभाव में अज्ञानता के अंधकार में लगभग पूर्णतः निमग्न थे, उसी समय भारतभूमि पर ज्ञानालोकधर्मी वेद–सूर्य का उदय हुआ। वेद को केन्द्र में रखकर ही विश्व के प्राचीनतम साहित्य, अर्थात् वैदिक साहित्य, का विकास हुआ। इस साहित्य ने अतीत के किसी रहस्यमय, निनादहीन, निःशब्द क्षण में स्वाभाविक रूप से आत्मप्रकाश किया, जो आज भी चिर रहस्यमय बना हुआ है।

वेद ही भारतीय साहित्य का आद्यतम साक्ष्य तथा सनातन धर्म का सर्वप्राचीन पवित्र ग्रंथ है। सनातनी परंपरा में वेद को "अपौरुषेय" तथा "नैर्वक्तिक" अर्थात् रचयिताशून्य माना गया है।

"इष्टप्राप्त्यनिष्ट-परिहारयोरलौकिकम् उपायं यो ग्रन्थो वेदयति, स वेदः" (तैत्तिरीय संहिता)

वैदिक युग में प्रकृति के शान्त स्वरूप से उत्पन्न कल्याणकारी चिन्तन ने ही मानव–मन में मंगलमयी चेतना का संचार किया। इसी चेतना का प्रतीक रूप है शिव। वैदिक परंपरा में संहार एवं उग्रता के देवता 'रुद्र' तथा करुणा एवं कल्याण के अधिष्ठाता 'शिव'—दोनों ही देवत्व एक-दूसरे में अभिन्न रूप से मिलकर मानव धर्मविश्वास में प्रतिष्ठित हुए। इस प्रकार रुद्र और शिव का समन्वित स्वरूप भारतीय अध्यात्म में विनाश और सृजन, भय और करुणा, उग्रता और मंगल—सभी के संतुलन का प्रतीक बनकर रह गया।

Keywords: ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेद, अथर्ववेद, रुद्र, शिव।

भूमिका—

भारतीय अध्यात्म एवं धर्मदर्शन में शिव का स्थान अनन्य और अद्वितीय है। यद्यपि वैदिक साहित्य में शिव का स्वरूप मुख्यतः रुद्र नामक देवता के साथ सम्बद्ध है, तथापि शिव–कल्पना

का उद्गम वैदिक युग से भी प्राचीन माना जाता है। विशेष रूप से सिंधु घाटी अथवा तथाकथित सिंधु–सरस्वती सभ्यता (ईसा पूर्व २६००–१९००) में उपलब्ध पुरातात्त्विक साक्ष्य इस धारणा को पुष्ट करते हैं।

सिंधु सभ्यता में मातृ–पूजा का विशेष प्रचलन था, किन्तु इसके साथ–साथ पुरुष देवताओं की भी प्रतिष्ठा विद्यमान थी। पुरातत्त्वविद् सर जॉन मार्शल (John Marshall) द्वारा 1921 ई. में मोहनजोदड़ो से प्राप्त एक प्रसिद्ध मुद्रा इस तथ्य की पुष्टि करती है। उस मुद्रा पर अंकित त्रिमुख आकृति को योगासनस्थ मुद्रा में दर्शाया गया है। आकृति जटाधारी, नग्न, उर्ध्वमेढ़ है; एक हाथ जानु पर टिकाए हुए, कटी पर करबंधनी, वक्ष पर आवरण और मस्तक पर युग्म–श्रृंग अंकित हैं। उसके नीचे मृग तथा चारों ओर हाथी, गैंडा, महिष और व्याघ्र की आकृतियाँ उत्कीर्ण हैं।

मार्शल ने इस आकृति की पहचान "पशुपति महादेव" के रूप में की, यद्यपि कुछ विद्वानों ने इस मत को विवादास्पद माना है। बाद के विद्वान जैसे स्टुअर्ट पिग्गट (Stuart Piggott) एवं आर. पी. चंदा (R. P. Chanda) ने भी इसे शिव–कल्पना के आद्य स्वरूप के रूप में स्वीकार किया। इस त्रिमुख देवता को "त्रिमुखा", "योगेश्वर", "महायोगी" आदि नामों से सम्भावित रूप में सम्बोधित किया गया। यह स्पष्ट संकेत करता है कि शिव की योगेश्वर और पशुपति स्वरूप की जड़ें अत्यन्त प्राचीन काल में निहित हैं।

सिंधु सभ्यता के "महायोगी पशुपति" और वैदिक रुद्र का मेल भारतीय अध्यात्म में शिव–तत्त्व की गहनता उद्घाटित करता है। वैदिक ऋचाओं में उनके उग्र और करुणामय आयाम स्पष्ट हैं, जो आगे चलकर शिव के व्यापक और सर्वसमावेशी रूप में विकसित होते हैं। आगामी विवेचन में ऋग्वेद से अथर्ववेद तक रुद्र–शिव तत्त्व का विश्लेषण प्रस्तुत किया जाएगा।

वैदिक शिव—

वैदिक साहित्य में शिव का स्वरूप मुख्यतः उग्र एवं संहारक देवता 'रुद्र' के रूप में प्राप्त होता है। किन्तु उपनिषदों एवं पुराणों तक आते–आते यह रूप मंगलकारी, करुणामय एवं कल्याणस्वरूप 'शिव' में परिवर्तित हो जाता है। इस प्रकार सिंधु सभ्यता के "महायोगी पशुपति" और वैदिक रुद्र–शिव का समन्वय भारतीय अध्यात्म में एक व्यापक एवं सर्वांगीण शिव–तत्त्व का निर्माण करता है।

"दुर्ज्ञेया शांभवी माया तया संमोह्यते जगत्।"

भारतीय अध्यात्म–परंपरा में यह विश्वास प्रतिपादित है कि समस्त विश्व शांभवी माया से आवृत होकर मोहग्रस्त है। इस मायिक आच्छादन के परे अनन्त, ब्रह्मस्वरूप महा–रुद्र शिव ही वह परम–तत्त्व हैं, जिनकी ओर वेद और वेदांत संकेत करते हैं। वेदों को शिव का 'निःश्वसित' कहा गया है— अर्थात् वेद स्वयं परमेश्वर शिव से ही प्रकट हुए हैं। अतः समस्त वेदों एवं वेदांतों में प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से शिव–तत्त्व की ही महिमा का गान किया गया है।

"ऋग्वेदोऽहमहं यजुर्वेदः सामवेदोऽहमात्मनः।
अथर्वणश्च मन्त्रोऽहम् तथा चाङ्गिरसो वरः॥" (शिवगीता)

उपनिषदों में भी इसी सत्य का प्रतिपादन हुआ है। श्वेताश्वतर उपनिषद् में कहा गया है—

"एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तस्थुः, य इमान् लोकानीशत ईशनीभिः।" (श्वेताश्वतर उपनिषद् ३।२)

अर्थात्—यह एकमात्र रुद्र ही है, दूसरा कोई नहीं; वही सम्पूर्ण लोकों का स्वामी है और उसी की ईश्वरी शक्ति से यह जगत् संचालित है। इसी प्रकार कैवल्य उपनिषद् में प्रतिपादित है—

"स एव कालोऽखिलकालकर्ता, स एव विश्वं परिगृह्य बिभर्ति।" (कैवल्य उपनिषद् ९)

इस प्रकार वेद, वेदांत और उपनिषदों का चरम सत्य स्वयं परमेश्वर शिव ही हैं; शिवमय ब्रह्म ही वेद–वेदांत और उपनिषद् की साध्य सत्ता है।

ऋग्वेद में रुद्र-शिवतत्त्व—

वेदचतुष्टय में सर्वप्राचीन ऋग्वेद है। इसमें विविध देवताओं की स्तुतियाँ दृष्टिगोचर होती हैं। ऋचाओं की कल्पना की मधुरता, काव्यात्मक सुषमा और रस–समृद्धि उन्हें अनुपम बना देती है। ऋग्वेद में रुद्रदेवता के केवल तीन सूक्त प्रत्यक्ष प्राप्त होते हैं। इसके अतिरिक्त, एक सूक्त के अंश में तथा दूसरे सूक्त में सोमदेवता के साथ उनका आह्वान किया गया है। संपूर्ण ऋग्वेद में लगभग ८५ बार 'शिव' नाम का उल्लेख हुआ है।

महर्षि कण्व (ऋग्वेद १।४३), कौत्स (ऋग्वेद १।११४), गृत्समद (ऋग्वेद २।३३) तथा वशिष्ठ (ऋग्वेद ८।४६) ने रुद्र के स्वरूप और महत्त्व का निरूपण किया है। रुद्र को मुख्यतः अन्तरिक्ष–स्थान का देवता माना गया है। यद्यपि वे केवल तीन सूक्तों में प्रत्यक्ष रूप से प्राप्त होते हैं, तथापि उन्हें अत्यन्त शक्तिशाली एवं भयावह देवता के रूप में चित्रित किया गया है।

'रुद्र' शब्द का अर्थ है—भीषण, भयावह, आतंककारी। अंतकाल में जो समस्त प्राणियों को रुला देते हैं, वही रुद्र कहलाते हैं। पुनः, जन्म के समय जो स्वयं विकट क्रन्दन करते हैं और अपने उस कर्णभेदी नाद से सम्पूर्ण विश्व को कंपायमान कर देते हैं, वे भी रुद्र ही हैं।

महर्षि गृत्समद का प्रसिद्ध रुद्रसूक्त (ऋग्वेद २।३३) विशेष रूप से उल्लेखनीय है :

"शं नो रुद्रः शं मयस्कृधि, शं नः शं मयोभुव।
शं नः शं मयस्कृधि॥"

ऋग्वेद (१।४३।४) में रुद्र की मंगलकारी छवि का आह्वान हुआ है :

"शं नः शम्भुरजाता, शं नः शं भवतु द्यवाः।"

मनुष्य–रूपधारी रुद्र को देवगणों का वैद्य माना गया है। वे रोगनाशक तथा औषधियों के अधिपति हैं। ऋग्वेद में रुद्र को मरुतों के पिता तथा पति रूप में चित्रित किया गया है। पृष्णि नामक मेघ से रुद्र ने मरुतों को उत्पन्न किया। जगत्–विनाश की क्षमता से सम्पन्न रुद्र को जंगली वराह के समान माना गया है; अतः उन्हें स्वर्ग का रक्ताभ वराह कहा गया है। उनके शस्त्र

हैं—पिनाक नामक धनुष तथा सृक् नामक वज्र। विद्युत् को उनकी कृपाण के साथ तुलना की गई है।

यद्यपि वे संहारक हैं, तथापि वही रुद्र कल्याणकारी शिव के रूप में प्रतिष्ठित हैं। उन्हीं के उद्देश्य से एक मंत्र की रचना हुई, जो आगे चलकर "महामृत्युञ्जय मंत्र" के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

"ॐ त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धनम्।
उर्वारुकमिव बन्धनान् मृत्योर्मुक्षीय माऽमृताऑत्॥" (ऋग्वेद ७।५९।१२)

ऋग्वैदिक वाङ्मय में रुद्र का स्वरूप केवल संहारक देवता तक सीमित नहीं है, अपितु वे बहुविध गुणों से युक्त तथा समस्त कर्मधर्म के अधिष्ठाता के रूप में प्रतिष्ठित हैं। 'पति रुद्र' रूप में वे सम्पूर्ण प्राणिजगत् के सार्वभौम स्वामी हैं; 'मन्त्रणा-विशारद रुद्र' के रूप में वे ज्ञान, चिन्तन और विवेक के अधिपति हैं; 'वणिक् रुद्र' स्वरूप में वे लेन-देन, अर्थनीति एवं लोक-समृद्धि के प्रेरक माने गए हैं; और 'वनस्पति रुद्र' के रूप में वे लता-गुल्म तथा वृक्षों के पालन-पोषणकर्ता हैं। इस प्रकार रुद्र का व्यक्तित्व सर्वांगपूर्ण है—जो संहार में ही नहीं, अपितु सृष्टि-पालन, ज्ञानप्रवर्तन और आर्थिक समृद्धि के नियामक रूप में भी प्रकट होता है।

रणभूमि में रुद्र महाशब्दकारी देवता हैं, जिनकी भीषण गर्जना धर्मसंरक्षण और अधर्मविनाश का उद्घोष करती है। गृहजीवन में वही पशुपालक रुद्र ग्राम्य संस्कृति और पशुधन के रक्षक रूप में प्रतिष्ठित हैं। पापनाशक शर्व के रूप में वे असत्य और अधर्म का संहार करते हैं, जबकि प्राणिजगत् के पालक रूप में जीवन की धारा को धारणा एवं संरक्षण प्रदान करते हैं। इस प्रकार रुद्र संहारक और पोषक —उभय शक्ति का समन्वित दार्शनिक स्वरूप हैं।

"नमः शम्भवाय च मयोभवाय च नमः शङ्कराय च मयस्कराय च।" (ऋग्वेद १०.९२.९)

रुद्र को वज्र का द्योतक माना गया है। वज्रपात, अशनि और अन्य आकाशीय घटनाएँ उनकी ही बाह्य प्रकृति की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति मानी गईं। वे सर्वात्मा, सर्वकर्ता, स्वतन्त्र एवं सर्वभावन—अर्थात सम्पूर्ण जगत् के अन्तर्हृदय में स्थित नियन्ता।

रुद्र की विशेषता यह है कि वे एक साथ आर्य और अनार्य, उच्चवर्ण और नीचवर्ण, सत् और असत्—सभी के उपास्य और रक्षक हैं। वे एक ही समय में उग्र और शान्त, घोर और शिव, भयङ्कर और शंकर, तथा संहारक और पालक।

ऋग्वेद में प्रस्तुत रुद्र-चित्रण शिव की एक सजीव मूर्ति का आभास कराता है—मानो ध्यानस्थ योगी का दार्शनिक प्रतिरूप हो। उनका शरीर बलिष्ठ एवं सुगठित, अंग-प्रत्यंग अनुपम सौन्दर्य से परिपूर्ण और तेजस्विता से ओतप्रोत है। वैदिक ऋषियों ने उन्हें सर्वोच्च देवता रूप में प्रतिष्ठित किया है। उनके बाहुबल में अपरिमित शक्ति, देहकान्ति में आदित्य का तेज, दिव्यता में शुक्र का प्रभामण्डल तथा भूषणों में सुवर्ण की आभा विद्यमान है। इन विशेषणों के माध्यम से रुद्र का रूप न केवल दैदीप्यमान महिमा का द्योतक बनता है, बल्कि वे ऋग्वैदिक वाङ्मय में अद्वितीय महादेव स्वरूप में प्रतिष्ठित होते हैं।

"यः शुक्र इव सूर्यो हिरण्यमिव रोचते।
श्रेष्ठो देवानां वसुः" (ऋग्वेद १।४३।५)

रुद्र सुगठित ओष्ठाधर के कारण सुसिप्र कहे जाते हैं तथा कोमल उदर के कारण वे ऋदुदर नाम से प्रसिद्ध हैं। ऋग्वेद में उनकी इस रूप-सौन्दर्य की प्रशंसा इस प्रकार की गई है—

"हवीमाभिर्हवते यो हविर्भिरेव स्तोमेंभी रुद्रं दिषीयः।
ऋदुदरः सुहवो मा नों अस्यै बभ्रुः सुसिप्रो रीरधन्मनायै॥" (ऋग्वेद १।११४।५)

मस्तक पर उनके कनकाभ-जटाकलाप के कारण वे कपर्दी नाम से अभिहित हैं। ऋग्वेद में कहा गया है—

"इमा रुद्राय तवसे कपर्दिने क्षयद्वीराय ब्रमरामहे मतीः।"

सदैव हसितमुख, सुखप्रदाता, देवदेव महादेव रुद्र, जिनका शरीर वर्ण्य कपिलवर्ण का है और जो उष्णीष धारण करते हैं। उनके केश कभी रक्तवर्ण तो कभी नीलवर्ण होते हैं, इसलिए उन्हें हरिकेश कहा जाता है। नीलकण्ठ और सशस्त्र-अक्षियुक्त महादेव रथ पर विचरण करते हैं, धनुष-बाण तथा भयानक वज्र-आयुध से सुसज्जित रहते हैं। 'रुद्र' नाम की सार्थकता उनके भयप्रद और संहारक कर्मों में स्पष्ट झलकती है। क्रूरकर्मा, भीमदर्शन और संहारक, जिनका क्रोध वज्र के समान अत्यंत भयंकर है। अत्यंत शक्तिशाली, शीघ्रगामी, युद्ध में अजेय, तेज में अदृश्य तथा सामर्थ्य में अप्रतिद्वंद्वी होने के कारण देवों और मनुष्यों के समस्त आचरण उनकी दृष्टि में रहते हैं। प्राचीन होते हुए भी सदा युवा, अनादि होते हुए भी नित नूतन, यही कारण है कि उन्हें 'ईशान' अथवा 'ईश्वर' की संज्ञा दी गई है। देव, मनुष्य और समस्त प्राणियों के रक्षक के रूप में उनका प्रतिष्ठान अटल और अभेद्य है।

रुद्र वैद्यराज हैं—वे भिषकों में श्रेष्ठ भिषक् हैं। श्रेष्ठ चिकित्सक के रूप में वे समादृत हैं। उनकी औषधि का नाम 'जलाभेषज' है, जिसका अर्थ है जलाशय में उत्पन्न औषधि। इसे कभी सोम, कभी वर्षा अथवा जीवनधारा के रूप में विविध प्रकार से व्याख्यायित किया गया है।

"क्वास्य ते रुद्र मृडयाकुर्हस्तो यो अस्ति भेषजो जलाषः"

रुद्र औषध-विद् थे, उत्तम चिकित्सक और परमश्रेष्ठ रोग-निवारक। इस कारण वैदिक ऋषियों ने केवल अपने पशु और ग्राम को रोगमुक्त रखने के लिए ही नहीं, बल्कि दुरारोग्य व्याधियों से मुक्ति पाने और स्वस्थ जीवन प्राप्त करने के लिए भी उनकी स्तुति की और उनकी शरण ग्रहण की। ऋग्वेद में कहा गया है—

"त्वादेत्तेभी रुद्र सन्तमेभिः शतं हिमा अर्पय भेषजेभिः।
व्यस्मदद्वेषो वितरं व्यहो व्यमीवाश्चतयस्वा विषूचीः॥" (२,३३/२)

वैदिक ऋषि रुद्र के संहारक रूप से भयभीत थे और सदा यह प्रार्थना करते थे कि पुत्र, पशुबल और ग्राम को कहीं रुद्र रुष्ट होकर विनष्ट न कर दें। इसी कारण वे निरंतर उनकी स्तुति करते थे। वे प्रार्थना करते थे—हे रुद्र! हे वैद्युतात्मन्! आप क्रुद्ध न हों और अपना प्रचण्ड विद्युत-

तुल्य क्रोध त्याग दें। ऋग्वेद में इस प्रार्थना का स्वरूप इस प्रकार मिलता है—

"मा न स्तोके तनये मा न आयौ मा नो गोषु मा नो अश्वषु रीरिषः।
वीरान्मा नों रुद्र भामितो वधिर्हिविष्यन्त सदमत्त्वा हवामहे॥" (२/३३/८)

रुद्र त्रिभुवन के रक्षक हैं। रुद्र एक बलिष्ठ, सुशोभित योद्धा हैं। उनके हाथ में सुवर्ण निर्मित धनुष-बाण रहता है। उनके धनुष का नाम 'पिनाक' है। उनके तरकस में सैकड़ों बाण संचित रहते हैं। दुष्टों के दमन और शिष्टों के पालन के लिए उनके हाथ में दैदीप्यमान खड्ग रहता है। वे 'सृक्' नामक वज्र को भी धारण करते हैं। शरीर की रक्षा के लिए वे कवच और बर्मा पहनते हैं।

"धनुर्बिभर्षि हरितं हिरण्यं सहस्रघ्निं शतवधं शिखण्डिनम्।"

रुद्र का शरीर कृत्तिवास से आच्छादित है। वे अति शीघ्र ही क्रुद्ध हो जाते हैं। सब कहते हैं कि वे प्रवाहित नदी को भी अवरुद्ध कर सकते हैं। दुष्ट, उद्धत, बलदर्पी पापी और अनाचारियों को वे अपने बाणों से चूर्ण-विचूर्ण कर देते हैं।

भगवान् रुद्र भक्तों की भक्ति से और अत्यल्प दान या उपासना में ही संतुष्ट हो जाते हैं। रुद्र प्राणियों के अधिपति हैं। यद्यपि वेदों में रुद्र का संहारकारी रूप ही विशेषतः दृष्ट होता है, तथापि वे भक्तों के प्रति सदा अभय प्रदान करने वाले, वरदानी, कल्याणकारी 'भूतपति' के रूप में प्रकट होते हैं। भक्तों के पालनकर्ता रुद्र ही हैं।

सामवेद में रुद्र-शिवतत्त्व—

"गीयमानस्य साम्नः आश्रयभूता ऋचः सामवेदे समाम्नायन्ते" (सामवेद भाष्यभूमिका)

सामवेद, जिसे "गायनवेद" अथवा "गेयवेद" कहा जाता है, ऋग्वैदिक मंत्रों का संगीतात्मक रूप है और विशेष रूप से यज्ञ में स्तोत्र-गान हेतु प्रयुक्त होता था। इसमें रुद्र के लिए कोई स्वतन्त्र सूक्त या काण्ड नहीं है, किन्तु अनेक मंत्रों में अन्य देवताओं के साथ उनका उल्लेख मिलता है। अग्नि की स्तुति में उन्हें रुद्र कहा गया है, उदाहरणतः—

"आ वो राजानमध्वरस्य रुद्रं होतारं सत्ययजं रोदस्योः।
अग्निं पुरा तनयित्नोरचित्ताद्धिरण्यरूपमवसे कृणुध्वम्॥" (सामवेद, पूर्वार्चिक ६९/७)

"त्वमग्ने वसो रुह रुद्रां आदित्यान् उत।
यजा स्वध्वरं जनं मनुजातं धृतव्रतम्॥" (सामवेद ९६/७)

कुछ स्थानों पर 'रुद्र' शब्द इन्द्र और अन्य देवताओं के लिए भी प्रयुक्त हुआ है—

"अभि त्वा पूर्वपीतये इन्द्र स्तोमेभिरायवः।
समीचीनेषु ऋभवः समस्वरन् रुद्रा गृणन्त पूर्व्यम्॥" (सामवेद १५६३/९)

इस प्रकार सामवेद में रुद्र का उल्लेख मुख्यतः यज्ञ-संगीत और अन्य देवताओं के संदर्भ में होता है, और उनका स्वरूप अग्नि और इन्द्र के माध्यम से स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है, जिससे यह स्पष्ट होता है कि रुद्र केवल संहारक नहीं, वरन् यज्ञ-संगीत और देवताओं के विविध रूपों में प्रतिष्ठित हैं।

यजुर्वेद में रुद्र-शिवतत्त्व—

चारों वेदों में यजुर्वेद यज्ञप्रधान होने के कारण विशेष महत्त्वपूर्ण है। शुक्लयजुर्वेद के सोलहवें अध्याय में शतरुद्रीय होममन्त्र संकलित है, जिसमें ६६ मन्त्र निहित हैं। इस अध्याय को 'रुद्राध्याय' नाम से भी जाना जाता है। सभी मन्त्र रुद्र की स्तुति तथा उनसे कल्याण की प्रार्थना करते हैं।

'रुद्र' शब्द 'रुद्' धातु से निर्मित है, जिसका अर्थ क्रन्दन है। जन्म के समय शिशु का क्रन्दन और मृत्यु के समय परिजनों का विलाप— दोनों ही रुद्र की संज्ञा में ध्वनित होते हैं।

शतरुद्रीय का पाठ पुण्यप्रद और अहंकार-नाशक माना जाता है, और शिवपुराण तथा महाभारत (अनुशासन पर्व 14/3) में इसके महत्त्व का विशेष उल्लेख है। शुक्लयजुर्वेद (16/1) में कहा गया है—

"रुद्राध्यायपठनेन नरः बहुपुण्यं लभते।
तस्य सर्वाणि पापानि नश्यन्ति,
तेन तस्य अहंकारः नश्यति,
ततः शिवत्वं संजायते॥"

प्रारंभिक मंत्रों (16/2–3) में उनके बाण, धनुष और बाहु की वंदना की गई है, और इसमें प्रार्थना की गई है कि वे धनुष शिथिल करें, बाण निरस्त करें तथा संसार की रक्षा करें—

"नमस्ते अस्तु भगवन् विश्वेश्वराय महादेवाय त्र्यंबकाय त्रिपुरान्तकाय..."

रुद्र देवभिषक् (16/5) अर्थात् दिव्य वैद्य, जो विषधर सर्पों और दुष्ट राक्षसों का संहार करते हैं। उनका वर्ण-चित्रण भी बहुरूप— प्रातःकाल ताम्रवर्ण, संध्याकाल अरुणवर्ण और अन्य समय पिंगलवर्ण। अस्तकालीन सूर्य की रक्ताभ आभा और नीलिमा से वे नीलग्रीव और विलोहित कहे गए।

शुक्लयजुर्वेद (16/9–12) में रुद्र की सर्वसमावेशकता प्रमुख। वे आर्य-द्विजातियों के ही नहीं, अपितु अनार्य, अन्त्यज, व्याध, रथकार, कुम्हार, लोहार, चरवाहे, यहाँ तक कि गोधन, अश्व और कुत्तों के भी पालनकर्ता हैं। सज्जनों के साथ असज्जनों, चोरों और दस्युओं तक के रक्षक। उनके स्वरूप में विरोधी तत्त्वों का सामंजस्य— उग्र भी और शान्त भी, संहारक भी और पालनकर्ता भी।

ऋग्वेद (1/114/5) में रुद्र को वज्र एवं वर्षा के देवता कहा गया, किन्तु शुक्लयजुर्वेद में वे सूर्यस्वरूप भी माने गए। सूर्यकिरणों को जटा के समान मानकर उन्हें कपर्दी (16/10) कहा गया। अस्तकालीन सूर्य की रक्ताभ आभा और धूमिल नीलिमा से नीलकण्ठ नाम उत्पन्न।

"असौ योऽवसर्पति नीलग्रीवो विलोहितः।
उतैनं गोपा अदृशन्नदृशन्नुदहार्योः स दृष्टो मृडयाति नः॥" (शुक्लयजुर्वेद 16/6)

रुद्राध्याय में उनके अनेक नाम— पशुपति, शम्भु, शिव, शंकर, गिरीश, शितिकण्ठ,

नीलग्रीव, कपर्दी आदि— उल्लिखित। ये नाम उनके विविध स्वरूप और कार्य के प्रतीक।

अथर्ववेद में रुद्र-शिवतत्त्व—

अथर्ववेद चारों वेदों में अर्वाचीनतम है। इसके अधिकांश मन्त्र ऋग्वेद से ग्रहण किए गए हैं। इसे कभी-कभी "जादुई सूत्रों का वेद" तथा "ब्रह्मवेद" भी कहा जाता है। अथर्ववेद में रुद्र केवल एक उग्र, भयानक और क्रूर देवता नहीं हैं; वे स्वयं ब्रह्मस्वरूप, सर्वव्यापी परमेश्वर, पशुपति, भ्रात्यनायक, दुष्टविनाशक, रोगनाशक, अग्निरूप तथा मरुतगणों के पिता के रूप में प्रतिष्ठित हैं। ऋग्वेद के उग्र रुद्र अथर्ववेद में रूपान्तरित होकर मंगलकारी महादेव के रूप में प्रतिपादित होते हैं। वे भयावह अस्त्रधारी विनाशक होने के साथ-साथ जगत के पालनकर्ता और लोकहितकारी चिकित्सक भी हैं। अतः अथर्ववेद के रुद्र में ही आगामी शैवदर्शन के शिवतत्त्व का बीज निहित है।

ऋग्वेद में जिस रुद्र का चित्रण उग्र व भयावह रूप में हुआ है, अथर्ववेद में वही देवता बहुआयामी स्वरूप ग्रहण करते हैं। यहाँ वे न केवल दुष्टसंहारक हैं, बल्कि ब्रह्म, पशुपति, चिकित्सक, अग्निरूप और मरुतों के जनक भी हैं। यही विविधता उन्हें वैदिक परिप्रेक्ष्य से आगे बढ़ाकर पुराण और दर्शन में “परमेश्वर” के रूप में प्रतिष्ठित करती है। अथर्ववेद में रुद्र के ब्रह्मत्व को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया गया है—

“तद् ब्रह्म अभवत् तत् तपोऽभवत् तत् सत्यमभवत्” (अ.वे. 15.1.3)

ऋग्वेद का उग्ररुद्र महादेव-ब्रह्म में परिणत हो जाता है—सर्वव्यापी, सर्वशक्तिमान और जगत्-नियन्ता, और अथर्ववेद में रुद्र को पहली बार पशुपति कहा गया है—

“य इशे पशुपतिः पशूनां चतुष्पदामुत यो द्विपदाम्” (अ.वे. 2.31.1)

वैदिक यज्ञ की पृष्ठभूमि में वे जहाँ पशुबली के अधिकारी प्रतीत होते हैं, वहीं शैवदर्शन में वे जीवात्माओं के मुक्तिदाता पशुपति शिव के रूप में प्रतिष्ठित होते हैं। रुद्र का एक और महत्त्वपूर्ण रूप अथर्ववेद में दुष्टविनाशक के रूप में मिलता है। वे दैत्य, राक्षस, पिशाच और भयावह सर्पों तक का संहारक रूप धारण करते हैं—

“रुद्रेणार्घकघातिना तेन मा समरामहि” (अ.वे. 11.2.7)

उनकी क्रोधाग्नि और ज्वर, विष तथा विद्युत् जैसे अस्त्र भयंकर प्राणघातक माने गए हैं। इसीलिए ऋषिगण उनसे प्रार्थना करते हैं—

“मानो हिंसीः पितरं मातरं च...” (अ.वे. 11.2.29)

अथर्ववेद में रुद्र को एक महान वैद्य के रूप में चित्रित किया गया है, जो रोगनाशक, औषधियों के अधिपति और जनकल्याणकारी चिकित्सक हैं, और जिनका एक नाम “जलाषभेषज” है, अर्थात् वे जल-आधारित औषधियों के माध्यम से रोगनिवारण करते हैं।

“नमो रुद्राय नमोस्तु तक्मने... नमो औषधीभ्यः” (अ.वे. 6.20.2)

अथर्ववेद में रुद्र को अग्निरूप कहा गया है, जो सृष्टि के मूल शक्ति, प्रलय के दाहक और

अन्नरूप पोषणकर्ता हैं—

"य इमा विश्वा भुवनानि चाक्लृपे तस्मै रुद्राय नमोऽस्त्वग्नये" (अ.वे. 7.27.1)

अथर्ववेद में रुद्र को मरुतों का पिता कहा गया है। इस प्रकार वे वृष्टि, मेघ और वायु-शक्ति के स्रोत माने गए हैं।

निष्कर्ष—

भारतीय वैदिक वाङ्मय में रुद्र और शिव किसी दो भिन्न देवता नहीं, अपितु एक ही परम सत्ता के विविध आयाम हैं। रुद्र के उग्र और संहारक रूप का वर्णन जहाँ वैदिक सूक्तों में हुआ है, वहीं उनकी करुणामय, शान्त और भक्तवत्सल सत्ता शिव के रूप में प्रतिष्ठित है। यह द्वैत उनके चरित्र का सार है—उग्रता और सौम्यता, संहार और सृजन, तप और करुणा—सबका अद्वितीय सामंजस्य।

ऋग्वेद में कहा गया है—

"नमः शम्भवाय च मयोभवाय च नमः शङ्कराय च मयस्कराय च।" (ऋग्वेद १०.९२.९)

यजुर्वेद में भी रुद्र की महिमा का निरूपण करते हुए प्रार्थना की गई है—

"नमो हिरण्यबाहवे सेनान्ये दिशां च पतये नमः।" (यजुर्वेद, श्रीरुद्रम ५)

शिव का त्यागमय जीवन—चिताभस्म, व्याघ्रचर्म, सर्प, धतूरा—इस तथ्य का प्रतीक है कि वे लोकाचार से परे एक दार्शनिक आदर्श हैं। उनकी सत्ता केवल मिथकीय आख्यानों में नहीं, बल्कि योग, ध्यान और तपश्चर्या की परंपरा में भी रची-बसी है।

अतः वैदिक साहित्य में शिव-तत्त्व हमें यह शाश्वत सत्य प्रदान करता है कि संहार और सृजन, करुणा और उग्रता—ये विरोधी नहीं, बल्कि पूरक हैं। इसी संतुलन में शिव का वैश्विक और सार्वभौमिक स्वरूप प्रतिष्ठित है।

Bibliography

- डॉ योगीराज बसु। वेदेर परिचय। फार्मा केएलएम प्राइवेट लिमिटेड। कोलकाता। 2013
- आशुतोष चट्टोपाध्याय। वैदिक साहित्य परिचय। आनंद पब्लिशर्स। कोलकाता। 1980
- श्रीमती शांति बंदोपाध्याय। वैदिक पाठ संकलन। सदेश। कोलकाता। 2013
- डॉ विश्वरूप साहा। वेद संचयनम। सदेश। कोलकाता। 2007
- बिमलानंद भट्टाचार्य। उपनिषदेर शिवतत्त्व। विश्वभारती प्रकाशनी, शांति निकेतन। 1975
- सुरेशचंद्र राय। हिंदुधर्मेर इतिहास। ग्रंथ निकेतन। कोलकाता। 1987
- स्वामी विद्यनंद। वेदेर रुद्रशिव। उदय प्रकाशनी। कोलकाता। 1965
- शिवगीता। बांग्ला अनुवाद: अन्नदाशंकर राय। मित्र एंड घोष पब्लिशर्स। कोलकाता। 1970
- शशिभूषण मुखोपाध्याय। सिंधु सभ्यता ओ वैदिक संस्कृति। दे'ज पब्लिशिंग। कोलकाता। 1992
- धीरेंद्रनाथ बंदोपाध्याय। संस्कृत वाङ्मयस्य इतिहास। संस्कृत पुस्तक भंडार । कोलकाता। 2014
- वैदिक सूक्त संग्रह। गीताप्रेस। गोरखपुर। 2011
- डॉ श्रीमती शांति बंदोपाध्याय। वैदिक साहित्येर रूपरेखा। संस्कृत पुस्तक भंडार। कोलकाता, 2003

- डॉ सोमदत्ता चक्रवर्ती। वैदिक साहित्य प्रसंग। संस्कृत बुक डिपो। कोलकाता। 2000
- हिरण्मय बंदोपाध्याय। ऋग्वेद संहिता। हरफ प्रकाशनी। कोलकाता। 2013
- परितोष ठाकुर। सामवेद संहिता। हरफ प्रकाशनी। कोलकाता। 2001
- श्री विजन विहारी गोस्वामी। यजुर्वेद संहिता। हरफ प्रकाशनी। कोलकाता। 2013
- श्री विजन विहारी गोस्वामी। अथर्ववेद संहिता। हरफ प्रकाशनी। कोलकाता। 2013

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

IMMIGRATION, ETHNIC ASSERTION AND HUMAN RIGHTS IN POST COLONIAL ASSAM

Dr. Ananda Chandra Ghosh
Assistant Professor
Department of Political Science
Cachar College, Silchar, Assam, India
E-mail: acghosh1980@gmail.com

Abstract: Assam, the most populous state of North East India has been experiencing different complex problems since the colonial period. But the problem which played the dominant role in creating the sense of ethnic assertion, identity movements and large-scale human rights violation is the problem of immigration. The problem of immigration has drawn the attention of not only the social scientists, political leaders, academicians, human rights activists and the civil society and the international community for a long period. The reasons for the perpetuation of this problem cannot be understood without addressing the phenomena of ethnic and linguistic plurality, colonial legacy and the partition of the sub-continent on the basis of religion in 1947. Considering this backdrop in the present study an attempt has been made to focus on the issues of immigration, partition, identity assertion, and human rights violations in post-colonial Assam.

Keywords: Immigration, ethnic assertion, insurgency, violence, human rights.

Historical Background of Immigration into Assam

The immigration of outsiders into Assam is an old phenomenon. It is very difficult to identify the actual indigenous population of the state because “almost all groups living here have migrated to this state from different places at different points in time”. (Hussain l993,287) It is said that the Karbis were the first to enter this region. The Kiratas belonging to the Mongoloid Race have migrated to this region from southern part of China. It was the “Bodo Tribes who built up first civilization in the Brahmaputra valley. But in the 13th century the most important group known as Ahom entered to this region from the Maulung Provice of Burma. The Ahoms defeated the local kings and the Tribal chiefs and established powerful Ahom kingdom. The Ahoms could resist and protect their kingdom from the Mughals. But there was cultural and religious interaction with the Ahom kingdom and the rest of India. They invited Brahmin priest from different parts of the country and granted them vast area of land and converted themselves into Hinduism. But due to some internal disorder Ahom ruler became weak and their kingdom was invaded by the Burmese. To save the Assamese from the atrocities of the Burmese the British interfered with the support the local people they defeated the Burmese and course of time tak-

ing advantage of the weakness of the puppet kings they annexed the Ahom kingdom under their administrative control and gradually occupied the whole north eastern region.

Immigration during British Period

The occupation of entire north eastern region by the British gave new directions to the process of immigration. During this period Bengali, Marawari, Bihari, Nepali and the Tea Tribes migrated to the state. As a result, the colonial Assam became more diverse than the pre-colonial Assam. The incorporation of this region into the colonial system led to the discontinuation of the earlier system of administration and introduction of British system of administration based on bureaucratic principle. Modern western education became a precondition to get jobs in the new colonial Administration. So, the British brought with them educated Bengali from Bengal as clerks' lawyers and for other profession. According to Guha without any investment in western education in Assam, the colonizers availed the service of already surplus educated unemployed persons from Bengal Presidency. (Guha: 1977, 27) Again, in 1874 for administrative convenience Assam proper together with Cachar, Goalpara and Garo hills was formed into a Chief Commissioner Province. Although vast in area this new province with its small population of 24,43,000 had limited revenue potential. To make it financially viable the authority decided to incorporate into it the populous Bengali speaking district of Sylhet which historically as well as ethnically was an integral part of Bengal. A memorial protesting against the transfer of Sylhet was submitted to the authority. Though the authority refused the prayer but the petitioner obtained the assurance of no change whatsoever either in the system of law and judicial procedure. (Guha: 1977, 27). This colonial arrangement weakened both the Assamese and the Bengalis and paved the way for Assamese competition and conflict in colonial as well as post colonial Assam. It changed the demographic and linguistic structure of the state. Though the province was named Assam, it was in fact "an amalgam of Asamiya speaking, Bengali speaking and myriad tongued hill and tribal areas in which Asamiya was claimed mother tongue to less than a quarter and Bengali more than 40% of the population".(Guha: 1977, 58). Thus the colonial decision transforms the Assamese in to a minority community in the state. Again in order to bring barren land under cultivation the British Government with the support of the Assamese Zaminders encouraged Bengali Muslim peasants into the Brahmaputra Valley. Thus the demography and society of colonial Assam become more diverse than that of the pre colonial Assam.

Partition and Immigration

Assam along with other parts of the country went into its post colonial history from 15th August 1947. Like, Bengal and Punjab Assam was also affected badly by the curse of partition. The fate of Sylhet district of Assam

was decided with a referendum. As per the result of the referendum major portion of Sylhet went to Pakistan. Only three thanas of Patharrkandi, Ratabari and Badarpur and about one half of the thana of Karimganj remained with Assam. (Guha: 1977,320) When the result of the referendum was declared there was a feeling of relief in the Brahmaputra Valley because for Assamese it was a lifetime opportunity to get rid of Sylhet and to carve out a linguistically more homogenous province. On the other hand as a consequence of partition thousands of Hindus and Sikhs had to cross border. The Indian state of Punjab, Assam and West Bengal had to face the humanitarian crisis for the food, shelter and rehabilitation of the refugees/ partition victims. As a neighboring state of Bengal large number of East Bengals Hindu refugees/ partition victims moved to Assam. Many of them were rehabilitated by the government. Later on the declaration of Pakistan and Bangladesh as Islamic state and the communal violence aggravated the problem of immigration in post colonial Assam. Moreover, during the liberation war of Bangladesh in 1970 about 1 crore people both Hindu and Muslims took shelter in India. Many of them came to Assam also.

Fear Psychosis and Identity Movements

A section of Scholars, academicians and leaders believes that many Muslim who left Assam following the partition came back to the state again and settled down permanently. In this connection it is pertinent to mention here that about 2.2 lakh such Pakistani (Muslims) was identified as foreigners on the basis of census data of 1961. But there is lack of reliable data on how many of such foreign nationals were deported and how many stayed in Assam. In 1979 during the time of revision of electoral roll for bye election of Mongaldoi Parliamentary constituency, suddenly some 70,000 complaints were lodged hurriedly challenging the authenticity of citizenship of a large number of citizens most of whom had already exercised their constitutional rights to vote. Later, it was discovered that the services of the state police force was utilized to inflate the number of alleged foreign nationals / illegal immigrants in the state. The inflated number of foreigners created fear psychosis among the majority as well as minority community in Assam. The magnification of the Mongaldoi issue by press generated very strong fear psychosis among the Assamese middle class. This fear psychosis gradually engulfed the Assamese masses. The press and the leadership very systematically persuaded a large section of people to become their alley in their movement for asserting their identity. Hussain1993, 104) The way in which the number of illegal immigrants was raised to astronomical digit by the Assamese Press made the Bengalis / non-Assamese extremely apprehensive about the motive of the press and the state government. The names of many Muslims and Hindu Bengalis who were living in Assam for generations were removed from the electoral rolls. It was alleged that an Assamese DIG of Assam Police who was later dismissed from service by a Presidential order was involved in lodging a large number of fabricated

complains using the state police apparatus with the tactic support from the government (Hussain l993,187). Dinesh Goswami an MP along with other leaders of the Congress party submitted a Memorandum to the State Election Commissioner which alleged that the police were used to lodged complaints against the bonafide citizens. In course of time the leaders of the AASU exploited the Mongaldoi issue started the Anti foreigner's movement demanding determination and deportation of illegal immigrants.

Ethnic Assertions, Insurgencies and Violence

The Assam movement (1979-1985) against foreign nationals living in Assam illegally generated unprecedented terror, counter terror and incidents of human rights violations for a quite long period. In 1980, when rest of the country went for Loksabha election the thickly populated northern part of Kamrup district was rocked by violence which displaced a large number of people belonging to linguistic and religious minority. As the civil government failed in north Kamrup Army was called to contain violence. The Asamiya press selectively highlighted the atrocities of army over the Asamiya but remained silent regarding plight of the displaced people. On February 12, 1963 where 1200 persons were butchered to death at Nellie 70 K.M. east of Guwahati, the capital city of Assam. An eminent Assamese journalist estimated the death toll at 3000. All the victims were Muslim. According Prof. Monirul Hussain the Nellie massacre is the single largest and severest programme that the post 2nd world war south Asia history has witnessed. Nellie was not the end it was followed by the massacre at Caulkhowa Chapori at Darrang district where the victims were of same group that of Nellie. Another massacre took place at Lakhimpur district where most of the victims were Bengali Hindus. At Gohpur in Darrang district several people died many were displaced in attack and counter attack. However, the movement came to an end with the signing of Assam Accord on August 15, 1985. The leaders of the movement form a political party and captured power. Everybody expected that peace and harmony would return to the soil of Assam. But soon after the Asam Gana Parishad came into power ULFA raised the demand for sovereign Assam. The Assam Movement which formally came to an end with the signing of the Assam Accord in 1985 became a reference point/movement for the Bodo movement. The Bodo leaders considered the Assam Accord as an effort to protect the interest of the Assamese Hindus. They felt neglected and the ABSU declared—"The problems of the Bodos and other plain tribes are nothing but a nationality issue. The Bodos have genuine aspiration to establish a distinct Bodo nationality and to get recognized in the world as being civilized and advanced. Without a separate state this is not possible" (Sharma, 2006:146). The ABSU claimed that "Bodos have become the oppressed of the land due to the domination of the Assamese who came in as immigrants during the Ahom rule. The outsider Assamese unjustifiably overthrew the original masters the Kacharis" (Sharma, 2006:146) Thus the Bodos alienated from

the Assamese society, the All Bodo Students Union (ABSU) and the Bodo Peoples Action Committee (BPAC) gave the call for "divide Assam fifty-fifty" and started agitation. In order satisfy the Bodos the Assam Government signed Memorandum of Settlement in 1993 with ABSU and BPAC and created the Bodo Autonomous Council (BAC). Altogether 2570 villages from westernmost part of the Kokrajhar district in the west to the Majbat of the then Darrang District in the east were included in the Bodo Autonomous Council (BAC) but the government demarcated the boundary excluding 525 villages where Bodos constituted less than 2 percent of the population. The government asserted that the Bodos constituted majority in only 1100 villages. The Bodo society resented such attitude of the state government and the the Bodo accord failed. But the leaders of the Bodo movement realized that without proving majority it was not possible for them to get a separate homeland. Moreover, at this stage The United Liberation Front of Assam (ULFA) an extremist organization fighting for the secession of the Assamese from the Indian Union became a reference point for the Bodo extremists' groups who believed that government in Delhi and Dispur would not pay any heed to the non-violent movement. Accordingly, the Bodo militant groups in order create majority of their community started ethnic cleansing process which led to the displacement, violations of human rights of lacs of people in the Bodoland Territorial Region.

Issues of Doubtful (D) Voters and National Register of Citizens (NRC)

The Assam Accord (1985) along with other provisions promised for detection and deportation of all the illegal immigrants who entered into the state the after 24th march 1971 and the updating of National Registrar of Citizens. After the singing of the Accord the leaders of the movement form a political party accordingly captured power in the state. The regional party ruled the state for nearly ten years but failed to deport even 1000 foreigners. Even after the lapse of 39 years the issue of illegal immigrants continues to persist with same magnitude as it was before the outbreak of the Anti-Foreigners Movement in 1979. In 1997 the nationalist organization of the state again started to claim that names of large number of foreigners had been incorporated in electoral rolls of the state. Accordingly, the Election Commission started the process of revision of electoral rolls and identified 220,209 persons as Doubtful Voters (D voters) most of whom were women and uneducated villagers. The voters once identified as Doubtful (D) could not exercise their right to vote till they were declared bonafide citizen of India by the Foreigners Tribunal/ High Courts. Many such voters who failed to attend hearing in the Foreigners Tribunal due to their ignorance or other causes have been sent to detention camp along with the declared foreigners.

As per the provisions of Assam Accord the process of updating the NRC was started in 2015 at the supervision of the apex Court of the country. List of the same was published on 30.08.2019 excluding over 190,6,657

people out of 3.27 core applicants who applied for inclusion. The inclusion of names in the NRC depended on documents but the record of documentation in the state is not rich. To prove his or her citizenship the applicants had to produce proof of an ancestor who entered in the state before 25th March 1971.Unforntunately, many could not find their names in even after submission of valid legacy data and proper linkage with the legacy person. Moreover, there are many instances where two persons tracing legacy with same ancestor but the name of one person have been included and another has been left out. Thousands of documents sent to other states especially to West Bengal were not verified by concerned authorities of the state Governments. As a result, lakhs of Hindu Bengali could not incorporate their names in the list. A large number of Bengali Hindus of the state were tagged as D voter without proper verification of their documents. Many of them were declared bonfide citizen by the Foreigners Tribunal later but names of many such persons along with the names of their descendants did not appear in the List. In some cases names of the children included but the name of father / mother or both parents have been excluded from the NRC.

Conclusion

There is no doubt on the fact that continuous migration from East Pakistan / Bangladesh and other neighboring countries has deep impact on the society, demography and politics of post colonial Assam. The process of immigration of people from present Bangladesh (erstwhile East Pakistan) is largely responsible for fear and identity crisis among the vast section of the Assamese society leading identity movements, riots and social disorder in the state. These identity movements / identity crisis of the natives have led to the human rights of many bonafide citizen of the country. It is true that in order to protect the languages, cultures, and identities of the indigenous communities of the state the problem of illegal immigrants should be solved on priority basis but while doing so it is also necessary to take into account that India was partitioned on the basis of religion. The Bengalis Hindus as well as other religious minorities and their ancestors of present Bangladesh and Pakistan were the citizen of undivided India. The movement of such people into divided India / Assam may be termed as internal displacement. In fact they were the victims of unscientific partition. They were compelled to leave their forefathers land for no fault committed by them. The Immigrants (Expulsion from Assam) Act 1950 also made clear distinction between illegal immigrants and the victims of partition/ refugees. But after the Assam movement IMDT Act 1985 the waved out the difference between illegal immigrants and Partition victims/ Refugees. Later on this act was declared unconstitutional by the Supreme Court yet people belonging to both categories (illegal immigrants and refugees) are being considered/ treated as illegal immigrants by the machinery of the state government. As a result, the partition victims/ Hindu refugees who settled down in Assam even before 1971 also faces problem of Citizenship, D Voters, Foreigners

notice and so on leading mental torture and violations of fundamental rights guaranteed by the constitution of India. For a durable solution of the problem the Policy makers, leaders, scholars and the government should realize the difference between immigrants and refugee/ partition victims in letter and spirit and change the citizenship law of the land accordingly with a humanitarian approach to solve the humanitarian crisis.

References

- Baruah Hem (1962): Red River and Blue Hill,s Lawer Book Stall, Guwahati.
- Borgahain Homen :-Nellie Ganahatyar Pratibedan, Janakranti Vol. 6, No. 90
- Chatterjee, S.K. (1951): Kirata Jankirti, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- Gait Edward (1905): A History of Assam, Reprint Edition, LBS Publication, Guwahati.
- Gopal Krishna R. (2000): Assam: Land and People, Omsons Publications, New Delhi.
- Goswami Sandhya(1997)Language Politics In Assam, Ajanta Publication New Delhi,
- Guha Amalendu (1977) Planter Raj to Swaraj Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam 1826 -1947, Indian Council of Historical Research, New Delhi.
- Guha Amalendu (1980) Little Nationalism Turned Chauvinist, Assam's Anti Government Upsurge EPW, Vol. 2, pp. 41-43.
- Hussain Monirul (1993): The Assam Movement Class Ideology and Identity, Manak Publications, New Delhi.
- Hussain Manirul (1997) Roots of Ethnic Conflict Violence, Nationality and Ethnic Process in India's Northeast, Indian Journal of Secularism, Vol- 1 No.2
- Dainik Jugasnkha , Silchar, 10th Julay 2018
- Dainik Jugasnkha , Silchar, 13 th september2018
- Dainik Jugasnkha, Silchar, 2nd October 2018
- Dainik Jugasnkha, Silchar, 1st September 2019
- Kar M(1990): Muslims in Assam Politics , Omsons Publications , Delhi .
- Misra P.K (2014): Bangladesh Migrants: A Threat to India, Gyan Publishing House, New Delhi, 2014

——

Karma as Self-Realization: Tagore's Philosophical Perspective

Dr. Biswajit Barman
Ex- PhD Research Scholar
Dept. of Philosophy
Cooch Behar Panchanan Barma University
Cooch Behar, West Bengal, India
E-mail: biswajitbarmanslk94@gmail.com

Abstract: Rabindranath Tagore's view on karma emphasizes personal responsibility, inner transformation, and spiritual growth. He interprets karma as an opportunity for individuals to exercise their freedom, make conscious choices, and contribute to universal harmony. By performing actions with detachment and a sense of moral responsibility, individuals can achieve self- realization and spiritual fulfillment. Tagore's perspective on karma is dynamic and transformative, encouraging individuals to break free from deterministic views and cultivate a deeper understanding of their actions and their impact on the world. Tagore's interpretation of karma also carries profound social implications. He rejects narrow self- interest and mechanical obedience to tradition, affirming instead that true freedom lies in realizing the spiritual unity of all beings. Through education, art and social engagement, he envisioned karma as a path of cultivating both individual freedom and collective harmony. In this way, self-realization is never an isolated inward state, but a flowering of the self in relationship with others and with the divine. Thus, Tagore's philosophy redefines karma as the highest form of human expression an act of realization where the finite self merges with the infinite, creating a life of beauty, responsibility, and spiritual liberation.

Keywords: Karma, Self-realization, Universal, Social inequality, spiritual, Bhagavad Gītā.

I

Rabindranath Tagore, often referred to as the Bard of Bengal, was a multifaceted genius whose contributions spanned various artistic and intellectual domains. Born in Calcutta, India, Tagore was not only a poet but also an essayist, novelist, playwright, musician and social reformer. His works encompassed a wide range of themes, from love and nature to spirituality and social justice. One of the central ideas that permeated Tagore's creative end favors was the concept of the 'realization of life'. This concept, deeply rooted in the spiritual teachings of the East, particularly the monistic Hinduism found in the *Upaniṣads*, served as a guiding principle for Tagore's artistic and philosophical pursuits. It emphasized the interconnectedness of all beings and the importance of self-realization and spiritual awakening. Tagore's exploration of the realization of life was evident in his poetry, where he delved into the depths of human emotions and experienc-

es. His poems often celebrated the beauty of nature, the complexities of love, and the search for meaning in life. Through his lyrical verses, Tagore sought to awaken the reader's consciousness and inspire a deeper understanding of the world and oneself; in addition to his poetry, Tagore's essays and novels also reflected his belief in the realization of life.

He used these mediums to explore social issues, challenge societal norms, and advocate for equality and justice. His novel "Gora," for instance, tackled themes of religious and cultural identity, highlighting the need for individuals to transcend narrow divisions and embrace a broader sense of humanity. Tagore's artistic talents are extended beyond the written word. He was an accomplished musician and composer, known for his creation of Rabindra Sangeet, a genre of songs that blended traditional Indian melodies with his own poetic lyrics. Through his music, Tagore aimed to evoke a sense of spiritual awakening and foster a deeper connection between individuals and the divine. Furthermore, Tagore's artistic pursuits were not limited to literature and music. He was also a skilled painter, whose works often depicted the beauty of nature and the human form. His paintings, like his other artistic endeavors, sought to capture the essence of life and convey a sense of spiritual realization. Beyond his creative pursuits, Tagore was deeply committed to social reform. He believed that the realization of life extended beyond individual enlightenment and encompassed the betterment of society as a whole. Tagore established educational institutions, such as Visva-Bharati University, which aimed to foster a holistic education.

The concept of karma has remained one of the most profound and enduring themes in Indian philosophy. Derived from the Sanskrit root kri meaning “to act” or “to do” karma is traditionally understood as action and its inevitable consequences. With in wider spectrum of Indian thought, karma has been interpreted in multiple ways- ritual action in the Vedic tradition, ethical duty in the *Upaniṣads* and the *Bhagavad Gītā* and causal law all its from, karma is inseparably linked to the quest for *mokṣa* or liberation, wherein action becomes not only a practical necessity but also a means of spiritual transformation. For Tagore, karma is not merely the mechanical outcome of deeds nor the rigid performance of prescribed duties. Rather, it is a dynamic process of creative action that fosters the realization of the self in its deepest sense. Unlike traditionally notion's that often emphasize renunciation or detachment from worldly activities, Tagore underscores the significance of active engagement with life, society and nature. Action for him, becomes a medium of expressing the divine within, a bridge between the finite reality. In this way, Tagore transforms the concept of karma from a deterministic or ritualistic framework into a living philosophy of self-expression, self-transcendence, and universal connectedness.

Central to Tagore’s thought is the conviction that the individual self cannot be fully realized in isolation. Self- realization, in his philosophy, is the awakening of the inner spirit to its unity with the wider human commu-

nity and the universal order. This process is made possible through action infused with love, joy and creativity. Thus, karma is not simply external work or duty, but the active unfolding of the soul inherent potential. Education, art, social service, and devotion all become expression of this higher karma. In fact, Tagore's entire life and work from the founding of Santiniketan to his literary creations- reflect his belief that action, when guide by ethical and spiritual vision, is the truest of worship and the most authentic path to freedom. Moreover, Tagore's interpretation of karma carries both ethical and spiritual dimensions. On the ethical level, he insists that action must be selfless and oriented towards the welfare of others. Egoistic or purely self-service actions confine the self within narrow boundaries, while actions performed in a spirit of love and service liberate the individual. On the spiritual level, karma becomes a form of communion with the Divine. Through work done in joy and dedication, man attunes himself to the universal rhythm of existence, realizing his oneness with *Brahman*. In this sense, self-realization for Tagore is not a withdrawal from worldly duties but their transformation into acts of spiritual significance.

Tagore's philosophy of karma, therefore, stands at the intersection of tradition and modernity, individual and universal, spirituality and humanism. It echoes the Gita's doctrine of desireless actions but departs from rigid religious orthodoxy by celebrating creativity art and education as pathways to the infinite. At the same time, his view harmonizes with Western ideals of ethical action and individual freedom, thus offering a global vision of karma as self-realization. This paper seeks to analyze Tagore's philosophical perspective on karma as self-realization, exploring its conceptual foundations, ethical implications and relevance to contemporary thought. It will examine how Tagore reinterprets traditional Indian concept of karma, how he concepts action to the creative unfolding of the self and how his vision integrates ethical responsibility with spiritual fulfillment. In doing so the study aims to highlight the originality of Tagore's contribution to Indian philosophy and its enduring significance for the modern world.

II

Yoga, originating from the Sanskrit root '*Yuj*', goes beyond its literal meaning of 'to join' or 'to unite'. It encompasses a profound philosophy and practice that aims to unite the individual self with the Universal Consciousness. This union is not merely a physical or superficial joining, but rather a deep merging of one's consciousness with the divine. The practice of yoga is not limited to physical postures or exercises but extends to various techniques and disciplines that cultivate self-awareness, self-realization, and spiritual growth. It is a holistic approach that encompasses the physical, mental, and spiritual dimensions of human existence. At the core of yoga is the concept of 'witness-consciousness', which refers to a state of detached self-reflection. In this state, one becomes an observer of their thoughts, emotions, and experiences without getting entangled or identified with them. It is a state of pure awareness, where one can witness the fluctuations

of the mind without being affected by them; by cultivating witness consciousness, yoga practitioners aim to transcend the limitations of the mind (*Citta)*. The mind, with its constant chatter, desires, and attachments, often leads to suffering and discontentment. Through yoga, one learns to detach from the mind's fluctuations and find inner peace and contentment that is not dependent on external circumstances.

Furthermore, yoga teaches that suffering (*Dukkha)* is an inherent part of human existence. It acknowledges that life is filled with challenges, pain, and impermanence. However, through the practice of yoga, one can develop resilience, acceptance, and equanimity in the face of suffering. By cultivating a deep connection with the Universal Consciousness, individuals can find solace and transcend the limitations of their personal suffering. *Yoga* is not just a physical exercise or a set of postures. It is a profound spiritual practice that aims to unite the individual consciousness with the Universal Consciousness. Through the cultivation of witness consciousness and detachment from the mind, practitioners can find inner peace and liberation from suffering. *Yoga* offers a path to self-realization and a deeper understanding of the interconnectedness of all beings.

Tagore articulates his purpose as the 'realization of action', emphasizing that individual can only draw closer to the distant future by actively engaging in action and bringing forth their latent potential. He rejects the notion that solitary meditation aimed at attaining the absolute or the Brahman is the correct path, denouncing isolation as 'inaction' and escapism that only leads to self-indulgence. This concept may appear perplexing considering Tagore's acknowledgement of the integral role played by ancient Aryan sages in his other essay 'relation of the individual to the universe'. In this essay, he explores how these sages achieved oneness with the universe through a life of isolation. However, upon closer examination, it becomes clear that Tagore's rejection of isolation as a path to realization is not a complete dismissal of the value of solitude. Tagore's rejection of isolation as 'inaction' and escapism stem from his belief that true realization can only be achieved through active engagement with the world. He argues that by immersing oneself in action and bringing forth their latent potential, individuals not only to the progress of society but also come closer to realizing their own true selves. In this sense, action becomes a means of self-discovery and self-actualization.

On the other hand, Tagore's acknowledgement of the ancient Aryan sages' achievement of oneness with the universe through isolation does not contradict his emphasis on action. Instead, it highlights the diversity of paths to realization. Tagore recognizes that different individuals may have different inclinations and capacities, and therefore, the path to realization may vary for each person. Although the Aryan sages were able to achieve oneness with the cosmos by living a life of seclusion, Tagore contends that isolation usually results in passivity and self-indulgence. According to him, people can only truly realize themselves by actively participating in the

world, where they can develop their innate potential and advance society. To sum up, Tagore's notion of 'realization in action' underscores the need for proactive interaction with the world in order to facilitate self-exploration and self-actualization. Although he concedes that seclusion plays a part in the realization of some people, he disapproves of isolation as a viable option for the majority, labeling it as 'inaction' and escape. Tagore's viewpoint emphasizes the variety of routes to fulfillment and the necessity for everybody to discover their own.

III

Tagore argues that dharma is not merely a set of religious rituals or beliefs, but rather a universal principle that underlies the entire fabric of existence. It is the fundamental order that governs the cosmos and provides a moral compass for human conduct. Dharma is not limited to any particular religion or culture; it transcends boundaries and encompasses all aspects of life. According to Tagore, dharma is not something external that is imposed upon us, but rather an inherent quality that resides within each individual. It is the innate sense of right and wrong, the inner voice that guides us towards righteousness and moral conduct. When we act in accordance with dharma, we align ourselves with the natural order of the universe and experience a sense of harmony and fulfillment. However, when we deviate from dharma and engage in acts of wrongdoing, we create disharmony and disrupt the balance of the cosmos. Tagore suggests that this deviation occurs when we lose touch with our authentic nature and succumb to selfish desires and ego-driven actions. In such moments, we disconnect from the intrinsic truth of our being and become disconnected from the larger purpose that guides us. Tagore's exploration of dharma goes beyond the conventional understanding of religion as a set of dogmas or rituals. He emphasizes the importance of self-realization and the cultivation of inner wisdom in order to align ourselves with dharma. By recognizing and embracing our true nature, we can live in harmony with the universe and fulfill our ultimate purpose. In his remarkable masterpiece '*Sādhanā*' "Tagore invites us to reflect on the profound significance of dharma in our lives. He encourages us to go beyond the superficial understanding of religion and delve into the deeper essence of our existence. By embracing dharma, we can tap into our innermost truth and live a life of purpose, integrity, and fulfillment".

He consistently advocated for the betterment of humanity and strived to liberate individuals from superstitious beliefs rooted in various religions. His focus was on encouraging logical thinking and presenting unique perspectives within contemporary Indian philosophy. The teachings of the *Upaniṣads* greatly influenced Tagore from an early age, shaping his philosophical journey. Additionally, *Vaishnavism, Brahmo Samāj*, and the *Bhagavad Gītā* had a profound impact on him. Tagore's intellectual and philosophical development was also influenced by modern Western thought, culture, literature, Christianity*, Brahmo Samāj's* humanist philosophy, and Vedic thought. His approach to Hinduism was a blend of *Brahmo Samāj's*

principles and the norms of the Hindu orthodox system. The enduring influences in Tagore's life include the profound teachings of Buddha and Raja Ram Mohan Ray, which are evident in his works. He is widely regarded as a theistic philosopher, perceiving God as the ultimate reality, neither detached from the world nor confined to transcendence.

Tagore's book- "*Religion of Man*" is a profound exploration of his understanding of religion, which he likens to that of a poet. According to Tagore, his religion encompasses the fundamental principles that guide a poet's religious beliefs and practices. Just as a poet draws inspiration from intangible and untraceable sources for his music, Tagore's understanding of religion is also transmitted through these mysterious affairs. Tagore's spiritual journey has evolved in a manner similar to his poetic exploration. Both have followed a path that cannot be easily explained or understood. They are intricately interconnected, with each influencing and shaping the other. Despite this deep and lasting connection, the true nature of this spiritual and poetic ceremony has remained hidden from Tagore's consciousness. In his book, Tagore delves into the essence of religion, exploring its meaning and purpose. He emphasizes the importance of love, compassion, and unity as the core principles of his religion. These principles, he believes, are not confined to any particular religious tradition but are universal and applicable to all of humanity.

Tagore's understanding of religion as a poet goes beyond the confines of organized religion. He sees religion as a deeply personal and individual experience, one that is not bound by dogma or rituals. For him, religion is a way of connecting with the divine and finding meaning in the world. Through his poetic exploration, Tagore seeks to uncover the mysteries of existence and the divine. He believes that poetry and religion are intertwined, both serving as vehicles for expressing and understanding the deeper truths of life. Just as a poet uses words and imagery to convey emotions and experiences, Tagore uses his understanding of religion to express his spiritual insights and experiences. Tagore's book "*Religion of Man*" is a testament to his unique perspective on religion and spirituality. It is a reflection of his deep connection to the poetic and the divine, and his belief in the power of love and unity to transcend religious boundaries. Through his exploration, Tagore invites readers to embark on their own spiritual journey, one that is guided by the principles of a poet's religion.

Tagore's philosophy delves into the profound nature of God and the interconnectedness of all beings. He believes that God, as the creator and source of unity, is not something that can be fully understood or grasped through reason or logic alone. Instead, God is immanent, meaning that His presence can be felt and experienced within the very fabric of existence. According to Tagore, the creation itself is a reflection of God's divine nature. Every aspect of nature, from the smallest blade of grass to the vastness of the cosmos, is a manifestation of God's beauty and wisdom. Human beings, being created in God's image, are therefore the embodiment of His

essence. This understanding highlights the inherent divinity within each individual and the potential for spiritual growth and realization. In Tagore's philosophy, God is not a distant and separate entity, but rather intimately intertwined with human life. He sees God as the very foundation of the universe and our existence, permeating every aspect of our being. This perspective emphasizes the importance of recognizing and cultivating a deep connection with the divine within ourselves and in the world around us.

IV

Tagore also draws inspiration from the concept of *Bhakti* in *Vaishnavism*, a devotional path to attaining divine realization. He admires the idea of personally experiencing the existence of God, as it allows for a deeper understanding and connection with the divine. Through devotion and surrender, one can truly comprehend the presence of God and find solace and fulfillment in His divine love. Overall, Tagore's philosophy beautifully illustrates the harmonious connection between nature, the human self, and God. He invites us to explore the depths of our own spirituality and to recognize the divine presence within ourselves and in the world. Through personal experience and devotion, we can come to a profound realization of God's existence and find true fulfillment in His divine love. The *Upaniṣads* teach that the purpose of human existence is to attain spiritual enlightenment and understand the true nature of the self. This leads to inner peace and a profound connection with the divine. Those who achieve this purpose are serene and united with God, experiencing love, compassion, and interconnectedness with all of creation. This state transcends boundaries and guides the individual's actions. So according to Rabindranath, Love represents the highest level of joy that humanity can attain, enabling individuals to recognize their authentic nature and embrace a sense of interconnectedness with every living creature.

He consistently endeavored to instill a sense of freedom in individuals when it came to practicing their religion. In his perspective, a life devoid of the love of God is riddled with suffering and misery. Therefore, the ultimate aspiration of mankind should be to attain God's love. He believes that one can envision the epitome of humanity in their imagination, but it cannot be fabricated into existence. Our inner selves are divine and inseparable from God. God, being infinite, is a part of our finite selves. God has bestowed all of his potentialities upon humanity, with the highest creation being the human being. Our inner selves which are divine, reside within us. He acknowledges that the self of man encompasses all the qualities required to become *Brahaman.*

Tagore's religious philosophy is deeply rooted in the concept of Man, which he considers to be the foundation of his entire belief system. He introduces the term *'Jivana Devotā'* to describe the God of life, who is believed to dwell within the innermost recesses of the human heart. This term signifies Tagore's profound understanding of the personal and intimate nature of God, who has the power to transform individuals. In Tagore's philos-

ophy, God is not an external entity or a distant deity, but rather an intrinsic part of human existence. This concept bears resemblance to the humanistic principles of *Advaita Vedānta*, a school of thought in Hindu philosophy, which asserts that God always resides within the human being. According to Tagore, the divine essence is present at the core of every individual, making each person a manifestation of God. *Jivan Devotā*, therefore, represents the divine presence within human beings and embodies the highest essence of man. It is important to note, however, that *Jivan Devotā* does not precisely denote the Infinite Absolute, as Tagore acknowledges that God can be referred to by various names and manifestations. One such name is Universal man, which suggests that God is not limited to any particular form or identity but encompasses the entirety of humanity.

Tagore's religious philosophy also draws inspiration from *Vedic* thought, an ancient Indian tradition that emphasizes the interconnectedness of all beings and the pursuit of spiritual enlightenment. The influence of *Vedic* teachings can be seen in Tagore's belief in the divine potential of every individual and his emphasis on the unity of all creation. Overall, Tagore's religious philosophy revolves around the idea of Man as the embodiment of God and the recognition of the divine within oneself and others. It is a deeply personal and transformative understanding of spirituality that seeks to bridge the gap between the individual and the divine, ultimately leading to a greater sense of interconnectedness and harmony.

The philosophy of *Gītā* revolves around the fundamental belief of *Vaishnavism*, emphasizing that love serves as the ultimate means to establish an unbreakable connection between the finite and the infinite. These two entities are interdependent and forever intertwined. Tagore held the belief that the Supreme self, referred to as *Parāmtman* or *Brahman* in his religious philosophy, is of utmost importance. According to the legends, our self is characterized as *māyā*, limited to being an individual entity. However, when it acknowledges its interconnectedness and recognizes its true essence in the infinite and universal, it attains the state of Satyam. It is in the Supreme self, known as *Parāmatman,* that this realization is ultimately achieved. Therefore, *Brahaman* is considered to be the ultimate soul.

V

Tagore’s interpretation of karma as self- realization does not exist in isolation. His vision draws inspiration from India’s spiritual traditions while also entering into dialogue with modern Western thought. To understand the distinctiveness of Tagore’s perspective, it is important to situate it within both Indian philosophical heritage and comparative global frameworks. By doing so, we can highlight how his conception of action as self-realization harmonizes continuity with innovation, tradition with creativity, and spirituality with humanism.

Classical Indian philosophy, karma has been largely understood in two major senses: as ritual action in Vedic tradition, and as the moral law of causation in systems such as *Vedānta*, Buddhism, and Jainism. The *Bhaga-*

vad Gītā, perhaps the most influential text on the subject, offers to doctrine of karma yoga in which liberation can be attained by performing one's duties selflessly and without attachment to outcomes. This doctrine of action without desire emphasizes inner detachment event amidst worldly duties. Tagore accept the ethical spirit of the *Gītā's* teaching but modifies its orientation. From him, karma is not merely an obligation performed with detachment; it is an act of joy, creativity, and self-expression. He resists the tendency to treat karma as a mechanical duty imposed by society. Instead, action becomes an unfolding of the inner spirit, a means of communion with the Divine through love and harmony. Thus, while classical thought tends to frame karma in terms of liberation from bondage, Tagore reimagines it as the realization of one's unity with the infinite within the very process of living and creating.

The *Upaniṣads* emphasize that the highest goal of life is to realize the identity of the soul with the universal spirit. This realization is often described as transcending worldly action in favor of knowledge and meditation. Tagore, however, refuses to sever the connection between knowledge and action. He maintains that realization of the infinite is not achieved by renunciation life but by fully participating in it. Action, when infused with love and creativity, becomes itself a path to *Brahman*. In this sense, Tagore democratizes the *Upaniṣadic* insight by making self-realization accessible through ordinary, ethical, and artistic engagement with the world.

Buddhism interprets karma as intentional action that shapes the cycle of rebirth, with liberation possible through the cessation of craving and attachment. Jainism similarly stresses strict ethical discipline to purify the soul from karmic bondage. Compared to these traditions, Tagore's view is more life affirming. He does not see karma as a burden to be shed but as a joyous opportunity to express the divine within. Liberation, in his view, is not escape from the cycle of existence but the realization of harmony within it. Thus, his perspective avoids the world negating tendencies often associated with Indian ascetic traditions.

A direct-compares with the *Bhagavad Gītā* reveals both convergence and divergence. Like the *Gītā*, Tagore emphasizes selfless action and the futility of egoistic desire. However, where the *Gītā* tends to frame action as duty or dharma to be performed without attachment. Tagore stresses the creative and aesthetic dimension of action. For him, karma is not a discipline of restraint alone but a celebration of human creativity. This marks a subtle but important shift; karma becomes not just a path to freedom from bondage but also a means to cultivate beauty, joy, and community.

The uniqueness of Tagore's perspective lies in his ability to synthesize insights from diverse traditions without being confined by any. From the *Gītā* he inherits the principle of selfless action, from the *Upaniṣads* the ideal if unity with the infinite, and from modern Western thought the emphasis on freedom and individuality. But he integrates these into a distinctive humanism where action is simultaneously ethical, creative, and spiritual. For

Tagore, karma is not destiny to be passively endure nor mere duty to be performed; it is the conscious and joyous unfolding of the self in relation to others and the Divine. His interpretation thus offers a comparative bridge between Indian spiritual traditions and global humanistic values, making his philosophy deeply relevant for an age that seeks harmony between individuality, society, and spirituality.

VI

In conclusion, Tagore's philosophical perspective on karma offers a nuanced and multifaceted understanding of the concept, diverging from traditional interpretations that often emphasize determinism and retribution.by reinterpreting karma through the lens of self-realization, Tagore's views underscore the potential for personal growth, spiritual transformation, and freedom. This perspective not only resonates with the broader themes of Indian philosophy but also aligns with Tagore's own literary and poetic works, which frequently explore the human condition, the pursuit of truth, and interconnectedness of all existence. At the heat of Tagore's philosophy is the belief that karma is not merely a mechanical process of cause and effect but a dynamic and transformative journey. This journey is marked by the individual's pursuit of self-awareness, moral responsibility, and spiritual enlightenment. Tagore's emphasis on the inner dimensions of karma encourages individuals to look beyond the external consequences of their actions and to cultivate a deeper understanding of their motivations, desires, and intentions. By doing so, individuals can transcend the limitations of a deterministic worldview and embrace a more liberated and empowered approach to life.

Tagore's perspective on karma also highlights the interconnectedness of all existence. By emphasizing the universal harmony that arises forms individual actions, Tagore's views underscore the importance of living in harmony with nature and society. this holistic understanding of karma encourages individuals to consider the broader consequences of their actions and to strive for a more compassionate and sustainable way of living. In an age marked by environmental degradation, social inequality, and personal discontent, Tagore's perspective on karma offers a timely and profound reminder of the need for balance, harmony, and mindfulness. Through his works and ideas, Tagore continues to inspire and guide individuals on their journey towards self-realization and enlightenment, offering a timeless and universal massage of hope, freedom, and transformation.

Reference

- Tagore, R. "Gitanjali" (song offerings). *Macmillan and co*. 1905.
- Tagore, R. "The Religion of Man". *Macmillan and co*. 1931.
- Tagore, R. "Personality". *Macmillan and co*. 1917.
- Chakravarty, A. (Ed.) "A Tagore Reader". *Beacon Press*. 1931.
- Dutta, K. & Rabinson, A. "Rabindranath Tagore: The Myriad- Minded Man".

Bloomsbury Publishing. 1995.

- O' Cornnell, K. "Rabindranath Tagore: A Bibliography". *Orent Blackswan*. 2012.
- Tagore, R. "The Meaning of Art. In Creative Unity". *Macmillan and Co*. 1922.
- Sen, A. "Tagore and His India. In The Argumentative Indian". *Penguin Books*. 2006.
- Tagore, R. "The Religion of Man", Visvas Bharati, *Kolkata*. 2015.
- Tagore, R. "Sadhona". *Macmillan and Co.* 1964.
- Tagore, R. "Towards Universal Man", *Asia Publishing House*. 1959.
- Bhardwaj, A. "Celebrating Life with Yoga", *DK Printworld (p) Ltd*. 2019. P.2.
- Chunkapura, J. "The God of Rabindranath Tagore: A Study of the Evolution of his Understanding." *Visva Bharati*. 2008. P-320.

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

A Critical Study of the Peace in the Vedas

Dr. Ashim Chakraborty
Assistant Professor & H.O.D
Department of Sanskrit
Women's Christian College
Kolkata, West Bengal, India
E-mail: asim.chak12@gmail.com

Abstract: The Vedas, the most ancient scriptures of humanity, present a comprehensive vision of peace (*śānti*), not merely as the absence of conflict but as a positive and holistic state of harmony. This paper critically studies the principles of peace as reflected in the Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, and Atharvaveda, exploring their philosophical, spiritual, and socio-ethical dimensions.
Keywords: Peace, Veda, Upaniṣads, Social life, Morality

Introduction

In the Vedas, not only are the sacrificial rituals and Vedic ceremonies described, but also there are profound foundations for the social, economic, religious, and ethical life of ancient India. This knowledge is meant to guide all human beings in their worldly existence. Just as the fourfold policy of *sāma* (conciliation), *dāna* (gift/charity), *bheda* (division), and *daṇḍa* (punishment) are acknowledged as means of governance, even so in our personal lives, the four stages of life (*catur-āśrama*) yield fruit in harmony with the Vedic wisdom.

Discussion

The concept of peace in the Ṛgveda

The concept of peace in the Ṛgveda is not articulated in the later technical sense of the word *śānti* as found in the Atharvaveda and the Upaniṣads, but it is present in a more primordial and holistic way. Peace in the Ṛgveda is essentially rooted in the idea of ṛta, the universal order, which is upheld by the gods and sustains harmony in nature, society, and the inner life of human beings. Whenever *ṛta* is disturbed, there is conflict, suffering, and disorder; whenever it is maintained, there is prosperity, unity, and tranquility. Thus, the Vedic seers conceive peace as the outcome of cosmic balance and moral order.

One of the best-known hymns that speaks directly to this vision of harmony is Ṛgveda 10.191, where the seer prays:

"*Samānī va ākūtiḥ samānā hṛdayāni vaḥ* ।
samānamastu vo mano yathā vaḥ susahāsati ॥"[1]

—"Let your intentions be common, let your hearts be one, let your minds be in harmony, so that you may live together in unity."

This verse makes it clear that peace in society is not merely the absence of hostility but a positive condition of shared thought, mutual cooperation, and collective will. The emphasis here is on social concord—a unified community where minds and hearts are aligned in friendship.

Peace also has an inward dimension in the Ṛgveda. Several hymns pray for a mind free from fear, sin, and restlessness. For example, in Ṛgveda 1.89.1–10, the seer invokes peace and well-being through the favor of the gods:

"*svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ |*
svasti naḥ tārśryo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatiḥ dadhātu ॥"[2]

At its highest level, the Ṛgveda conceives peace as a spiritual reality—a state of immortality and union with the divine. The seers often long for liberation from mortality and entry into the world of the gods (Ṛgveda 1.154, 9.113). This transcendental peace is not merely social or ecological but an eternal calm beyond the disturbances of worldly existence.

In the present time, the main cause of unrest is the violation of rules and regulations. When mutual distrust and conflicts arise, an atmosphere of disorder and peace lessens inevitably develops. If the whole world is regarded as one vast family, then all people must strive to lead a life filled with peace through spiritual effort. By adopting the principle of brotherhood, humanity can be guided towards unity. Therefore, the seers have declared:

"Samāno mantrah samitih samānī samānam manaḥ saha cittameṣām।
Samānaṃ mantram abhi mantraye vaḥ samānena vo haviṣā juhomi ॥"[3]

In society, unity is seen among groups of people. However, some individuals, being selfish, do not understand the value of unity. Some people are depressed, while others, driven by necessity, search for peace, yet they fail to understand one another. For the establishment of awareness in society, our Vedas are essential, because within them lies the root of peace. For the foundation of peace and prosperity in society, the feeling of mutual goodwill becomes especially important. Therefore, it is said—

"saṃgacchadhvaṃ saṃvadadhvaṃ saṃ vo manāṃsi jānatām |
devā bhāgaṃ yathā pūrve saṃjānānā upāsate || "[4]

Translation: "Move together, speak together, let your minds be in harmony. As the gods of old, being united, accepted their share of sacrifice, so should you all be of one accord."

The concept of peace in the Sāmaveda

The Sāmaveda does not discuss peace (*śānti*) in a direct philosophical sense the way the later Upaniṣads or dharma texts do. Its primary character is musical and liturgical: it is meant for chanting in yajñas, transforming Ṛgvedic verses into *sāman* melodies. Yet, through this very transformation, the Sāmaveda conveys a profound vision of peace as harmony on multiple planes of existence—cosmic, social, and inner.

In the Sāmaveda, peace is first understood as cosmic order (*ṛta*). The hymns praise Agni, Indra, Soma, and other deities as guardians of the universal rhythm. Agni, for example, is invoked in *Sāmaveda I.1* (taken from Ṛgveda 1.1.1) as the divine priest who mediates between gods and men, ensuring balance and concord.

The concept of peace Yajurveda

In the Yajurveda, the concept of peace (śānti) is presented not merely as the absence of conflict but as a condition of cosmic, social, and personal harmony. The Yajurveda, being primarily a ritual and sacrificial text, links peace with the right performance of yajña (sacrifice), dharma, and the alignment of human life with ṛta (cosmic order). Peace is seen as the outcome of harmony between the natural forces, the gods, and human society.

The seer invokes peace and well-being through the favor of the gods:

"Mitrasya mā cakṣuṣā sarvāṇi bhūtāni samīkṣantām ।
mitrasya cakṣuṣā samīkṣāmahe"॥[5]

—"May all beings regard me with the friendly eye of Mitra, may we look upon one another with the eye of a friend."

This prayer shows how inner calm, freedom from hostility, and mutual goodwill are regarded as integral to a peaceful life

One of the most striking aspects of peace in the Yajurveda is its universal inclusivity—it prays for peace in the external environment, in the community, and within the individual mind. This vision of śānti is holistic, encompassing every sphere of existence.

For instance, the famous Śānti mantras of the Yajurveda declare:

"śam no mitraḥ śam varuṇaḥ śam no bhavatvaryamā
śam na indro bṛhaspatiḥ śam no viṣṇururukramaḥ
namo brahmaṇe namaste vāyo tvameva pratyakṣaṃ brahmāsi…"[6]

Discussion on the concept of peace in the Atharvaveda

When we follow the rules and regulations, and conduct ourselves with goodwill and mutual understanding, then in our life no mental, intellectual, or social problems arise. Always, with all beings, one lives in peace and prosperity.

The Vedic seers understood that the creation of the universe and the various cosmic phenomena were meant to be preserved and served through humanity. They also realized that in the world, among different religions and castes, conflicts are seen. The Vedas too speak about such worldly and supra-worldly matters.

Human beings, in the course of small or rapid events of time, often become anxious and confined. With the constant pressure of responsibilities, mental stress arises in human life. The modern lifestyle, being full of irregularities and disorder, has created such a situation that people, leaving aside mutual understanding, are moving towards sorrow and depression.

They are always running after worldly pleasures, yet fail to find the proper path to peace. Because of such failures, people fall into suffering; due to dissatisfaction, they sometimes even commit suicide. In the present society, this problem has become evident.

In human life, worldly sorrows and physical pains cannot be entirely avoided, yet they can be overcome through peace, health, happiness, contentment, and joy. Therefore, if we desire to remove all forms of sorrow in a universal way, we must turn to the wisdom of the Vedas.

We hear repeatedly that the supreme ideal for mankind is universal unity and harmony. The Vedas provide such inspiring examples of spiritual integration. "*Vasudhaiva Kuṭumbakam*" (the whole world is one family) or "*Sarve bhavantu sukhinaḥ*" (may all beings be happy) becomes the very foundation of peace and universal brotherhood.

The Vedic seers have spoken of peace as one of the most important needs of human life. Peace helps to bring about the fruits of human aspirations, and hence its necessity is even greater. By peace the mind, the body, and the soul of human beings shine in completeness. Without peace, life cannot appear truly beautiful or blissful. In this matter, the Atharvaveda points out one essential path

"imāni yāni pāpeṣu pravṛttyāni manaḥ-ṣaṣṭhāni indriyāṇi saṃśritāni|
yaireva sasṛje ghoraṃ taireva śāntiṃ karotu naḥ"||[7]

From the standpoint of psychology, the root causes of restlessness and the absence of peace in our life can be traced mainly to the mind. By the proper regulation of the mind and also purification can be accomplished. Thus, by way of example, six principles may be identified that generate peace; without these principles, true peace can never arise.

Conclusion

The Vedas, the most ancient stratum of Indian wisdom, present peace (*śānti*) not merely as the absence of conflict but as a universal, cosmic, and spiritual principle. From the Ṛgvedic hymns that pray for harmony between gods, men, and nature, to the Yajurvedic *Śānti Mantras* that envision peace pervading the heavens, the earth, the waters, the plants, and the human mind, peace is conceived as the ultimate condition of balance and fulfillment. The Atharvaveda extends this vision into social and medical dimensions, stressing concord, health, and communal welfare.

At the heart of the Vedic worldview lies the doctrine of *ṛta*, the cosmic order. Peace is the fruit of living in alignment with *ṛta*—through righteous conduct, disciplined mind, respectful coexistence with nature, and reverence toward the divine. Unlike modern notions of peace restricted to socio-political or psychological realms, the Vedic ideal integrates cosmic, ecological, ethical, and spiritual harmony. In conclusion, as we stand on this day, we must inevitably recall the śānti-mantra

"dvoḥ śāntirantarikṣaṃ śāntiḥ pṛthivī śāntiḥ āpaḥ śāntiroṣadhayaḥ śāntiḥ
vanaspatayaḥ śāntiḥ viśvedevaḥ śāntiḥ | śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ" ||[8]

Endnotes

1. Ṛgveda 10.191.4
2. Ṛgveda 1.89.8
3. Ṛgveda 10.191.3
4. Ṛgveda 10.191.2.
5. Vājasaneyī Saṃhitā 36/18
6. Taittirīya Upaniṣad *1/1*
7. Atharvaveda 19.9.5
8. Yajurveda & Atharvaveda 19.9.14

References

- Gnihotri, Arvind. *Peace and Spirituality in the Vedas: A Critical Approach*. Kolkata: Indian Research Center, 2015.
- Bhattacharya, Deepak. *Philosophical Thought and Peace in the Vedas*. Kolkata: Shiksha Prakash, 2020.
- Brahmacharya, Shashikant. *Society and Peace in the Atharva Veda*. Kolkata: Vedic Research Publications, 2017.
- Lahiri, Amal. *Ethical Philosophy and Human Values in the Vedas*. Kolkata: Sahitya Bhavana, 2019.
- Mishra, Kamal. *Indra, Agni, and Peace: Relevance of the Rigveda*. Kolkata: Sanskrit Sahitya Mandal, 2016.
- Rao, Subrata. *Vedic Perspectives on Peace: A Critical Study*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2014.
- Sharma, Priyanka. *Social and Spiritual Perspectives of the Vedas: Application to Peace*. Kolkata: Vedic Prakashan, 2021.
- Srivastava, Anjan. *Peace and Harmony in the Vedic Texts: Analytical Approaches*. New Delhi: Aryan Books International, 2013.
- Varma, Ramesh. *Norms and Society in the Rigveda: A Peace Perspective*. New Delhi: Manav Sanskriti Prakashan, 2018.

Environmental Emergencies in India's marginalised Landscapes: A Critical study of Arati Kumar Rao's *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink*

Suravi Biswas
Assistant Professor, Department of English
Chapra Bangaljhi Mahavidyalaya
West Bengal, India.
Email: suravibsws828@gmail.com

Abstract: The present era of anthropocentrism positions human being as the centre of the creation and universe, disregarding the essential coexistence of nature and its diverse entities-both flora and fauna. This anthropocentric worldview disrupts the ecological balance, threatening not only non-human species and landscapes and the environment but also humanity itself. The landscapes of margins that are the significant habitats of both human and non-human are in deep delved crisis due to the unconscious and exploitative activities of human beings. Developments and modification as defined and done by humans often equated with modernization and civilization have adversely affected Earth—the only known life-sustaining planet. The human pursuit of power, ego and greed of humans has emerged as impediments to the sustainability and inclusivity on this planet. Although anthropocentrism is a relatively recent phenomenon in the evolutionary timeline of the planet, its rapid intensification is alarming. This is a critical moment to reflect and act wisely for the sake of future of this planet that supports lives. Environmental activists, writers, and journalists are repeatedly warning against the continuation of an anthropocentric approach, urging a shift toward sustainability to ensure survival on this beautiful Earth, which thrives on balance, unity, and harmony. The book *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink* by Arati Kumar-Rao is a compelling work of environmental writing that vividly portrays ecological emergencies from the perspective of India's marginalized landscapes. This paper critically analyses this book as an environmental reportage and studies how *Marginlands* addresses the interconnected issues of environmental degradation and social injustice experienced by marginalized communities. The study also explores how mistreatment and misguided government policies have become a threat to the natural environment and ecosystem of these margin lands. Furthermore, the paper investigates how the text amplifies the voices and struggles of the marginalised communities while highlighting the profound impacts of ecological degradation on their lives and landscapes.

Keywords: anthropocentrism, environment, developments, *marginlands,* sustainability.

Introduction

Arati Kumar-Rao inspired by her father's environmental consciousness from an early age, made a significant career transition by leaving a secured corporate job in the multinational sector to pursue a path in environmental storytelling. Through extensive reading, researching, and field travel, she has established herself as a multidisciplinary environmental communicator, working as a photographer, writer, artist and National Geographic Explorer. Her work primarily focuses on documenting the consequences of environmental degradation across Indian subcontinent especially marginal landscapes. In her book *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink*, Kumar-Rao examines anthropogenic transformations of marginal landscapes of India and their subsequent impacts on local livelihoods, cultural practices, and ecosystems. Her documentation provides valuable insights into the socio-ecological ramifications of human-induced environmental change.

Although anthropocentrism is relatively recent in the evolutionary timeline, its acceleration is unprecedented and alarming. Considering themselves as the superior to all creation and the sole owner of the planet humans have been disrupting the ecological balance from ages. While some of their actions have direct environmental consequences, others result in far-reaching, long-term effects. The latter has been termed as 'slow violence' – "a kind of destruction that unleashes itself incrementally, over seasons, often over generations." (Rao,13). Rob Nixon in his book Slow *Violence and the Environmentalism of the poor* has talked about this slow violence and commented "…one of the most pressing challenges of our age is how to adjust rapidly eroding attention spans to the slow erosions of environmental justice. If, under neoliberalism, the gulf between the enclaved rich and outcast poor has become ever more pronounced, ours is also an era of enclaved time wherein for many speeds has become self-justifying, propulsive ethic that renders "uneventful" violence (to those who live remote from its attritional lethality) a weak claimant on our time." Kumar Rao emphasizes the intensity of this gradual degradation, describing it as "Unspectacular and sometimes imperceptible, it can be spatially dispersed: a disruption in one place can affect landscapes-and the ecosystem themselves-die by a thousand cuts."

The book, divided into five chapters, takes the readers on Arati Kumar Rao's journey through distinct landscapes across India urging them to listen attentively to the voices of its inhabitants in crisis. Almost each part of her book has become a powerful documentation of misguided decisions and intentional ignorance of the government and authorities to preserve the authenticity of these lands. Kumar Rao questions the derogatory impacts of these willful mistakes that causes irreversible environmental hazards affected both human and non-human existence. By critically analysing this thought-provoking environmental rapportage, the paper investigates how the text amplifies the voices and struggles of the marginalised communities while highlighting the profound impacts of ecological degradation on their

lives and landscapes.

Land Ethics in Practice: Traditional Wisdom vs. Modern Intervention in the Thar Desert

Juxtaposing the environmental philosophy of Aldo Leopold's "land ethic" through a comparative ecocritical lens with Arati Kumar-Rao's observations of traditional desert communities in *Marginlands* this paper explores fundamental environmentalism. The central theme is the contrast between the ecological wisdom of indigenous people who embody a deep, respectful relationship with their environment and the destructive consequences of state-led "development" projects that overlook local knowledge systems.

Aldo Leopold, in his book *A Sand County Almanac* (1994) coined the term 'land ethic' to promote the relationship between human and land. The idea concept urges a rejection of anthropocentric views that seek to dominate or alter ecosystems. In his essay "The Land Ethic", Leopold elaborates: "The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land…[A]land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the land community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such." (Leopold, 1949, p. 171). Although Leopold's idea has faced criticism for leaving some fundamental questions unanswered, it remains significant that communities inhabiting marginal lands have long practiced such ecological ethics. From centuries these people are abide by the law of nature long before the philosophical thought by Aldo Leopold.

In the first part of the book *Marginlands,* titled The *Desert*, Kumar Rao writes about the people of the Thar desert, who inherently follow land ethics. They view themselves as members of a community that includes land, sand, water, air, and the species that co-exist with them. During her fieldwork, Kumar-Rao meets Chhattar Singh, from whom she learns about the ancient wisdom of living in this marginland with a small resource of water yet never face the shortage of water. They know the art of survival without harming the balance of environment by intimately understanding their environment and by employing traditional methods It is astonishing that the geology of the desert has been made in such a way that it can capable of keeping surface-level water, which has supported life for centuries. Always dependent on nature, the people of Thar acknowledge its blessings and never suffer from lack of water or food. They utilize minimal rainfall with such efficiency that the resulting crop yields are sufficient for year-round survival. Kumar Rao observes "Creating a water source in the desert for the benefit of the community and without harming the environment is considered punya-a sacred work." (*Marginlands*, p. 23) People values the rule of community living, sharing water sources with other species of the desert and never claiming water for personal use. Traditional desert dwellers, whom

Rao calls "barefoot geographers" possess an intimate knowledge of the land.

This harmonious existence began to unravel when the Government of India deemed the region 'wasteland' and implemented interventions without understanding the land. Interlopers are unaware of the secret of this harmonious living as they do not belong to this place. Their decisions to develop the regions disrupted the ecological balance. In the chapter titled "*The Landscape of Loss"*, Kumar Rao discusses the consequences of such governmental actions. discusses the consequences of such governmental actions. The Indira Gandhi Nahar Project, which aimed to 'de-decertify' and transform it into agriculturally productive terrain, largely failed. The project which is against the nature in the name of development renders large areas of the desert waterlogged and useless. Kumar Rao writes, "As waterlogging rendered the land unproductive, the desert was damned twice: it not only lost its native vegetation but was also deprived of the ability to regenerate itself." The canal water, viewed as polluted, was rejected by the locals, who preferred to rely on natural sources. These so-called 'developmental' projects also destroyed native grasses that once supported millions of goats and sheep, thereby undermining both human and animal life. Even wildlife such as griffon vultures suffers, with windmill blades endangering their lives. From illegal limestone mining to afforestation in the desert, these careless interventions are "playing havoc with an ecosystem they have not made an effort to understand.

Human Intervention and Its Impact on Riverine Ecology and Marginal Communities:

The foresight of Rabindranath Tagore in his play *Muktodhara* which highlights the degradation of natural resources due to anthropocentric activities has come true. In reality, numerous dams have been constructed to hinder the natural flow of rivers for human profit. These constructions have not only caused adverse effects on nature but also impacted human lives, particularly those from marginalized communities. Arati Kumar Rao, in the second chapter of her book *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink*, titled "The Farakka Folly," discusses the follies of the Farakka Barrage, which was built to control the natural flow of the Ganga—the lifeline of our country. The Ganga is one of the most sediment-producing rivers in the world. The sediment it carries acts as an organic fertilizer and provides sustenance to millions of people living in West Bengal.

Rao observes in her book:

"A related facet of Himalayan rivers is their tendency to meander through their deltaic reaches. They deposit silt in one channel, blocking their own progress, and carve a fresh path elsewhere only to repeat the process all over again. Swinging this way and that, fickle, wild, unpredictable, these thick, muddy rivers move about, unloading their cargo of silt, creating

deltas, making food bowls." (*Marginlands*, p. 23)

Instead of working in harmony with the river's natural courses was done with earlier ports such as Satgaon and Hooghly—modern interventions have tried to force the river into submission. The Satgaon and Hooghly Ports, which gradually lost relevance due to heavy siltation, illustrate how nature resists long-term manipulation. The construction of the Farakka Barrage did not achieve its objective of reviving the Kolkata Port; rather, it exacerbated environmental problems such as riverbank erosion and flooding.

Due to the barrage, large quantities of sediment accumulate in the riverbed, forcing the Ganges to overflow its banks and sometimes alter its course. This has had devastating consequences for the people living along the river. Thousands of farmers and fishers who once depended on the Ganges for their livelihoods have lost both homes and sources of income. These disasters while appearing natural are in fact the direct results of human intervention. The people of these marginlands have become casualties of ecological mismanagement and are now left in a state of distrust. As Kumar-Rao poignantly notes, they have "learnt to trust neither nature nor man" (Kumar-Rao 27). Through her field observation Kumar Rao poignantly points to the fact that the river not as a resource to be exploited, but as a living entity whose rhythms and flows are integral to human survival.

Human intervention in riverine ecosystems often leads to significant ecological disruptions, adversely affecting both the underwater biodiversity and the marginalized communities residing along riverbanks. Kumar Rao, through her fieldwork, highlights the ancient wisdom of communities that have historically sustained their livelihoods in harmony with river systems. She critically examines the ecological consequences of modern practices such as the construction of dams for hydroelectric projects and the colonial legacy of controlling rivers to mitigate floods. These interventions have endangered various aquatic species, notably the Indus and Gangetic dolphins. The process of dredging rivers to maintain navigability for waterways is one of the primary causes of the decline of various aquatic species. Both the Gangetic and Indus dolphins, being blind, rely on echolocation to navigate and find food. However, the noise generated by dredgers and the engines of cargo vessels interferes with their ability to detect echolocation signals, making it difficult for them to survive.

Not only these national aquatic animals but also many other aquatic species are threatened by human activities such as the construction of embankments, sediment dredging from riverbeds, and the mining of rivers for rocks and boulders. In the Brahmaputra River, for example, numerous small indigenous fish species have gone extinct due to the destruction of their natural habitats. In Assam, many people who live on marginal lands along the Brahmaputra and depend on fishing for their livelihoods are now suffering from poverty due to the declining fish population.

Through her extensive field research, Kumar Rao underscores the intri-

cate interconnections between human intervention and the disruption of biodiversity in rivers and wetlands. These ecosystems, often described as the lifelines of the land, are crucial not only for environmental stability but also for the socio-economic well-being of local populations.

Environmental injustice and the Struggles of Peripheral Communities:

The concept of an "environmentalism of the poor" (1998) was developed by historian Ramachandra Guha and economist Joan Martínez-Alier. They highlight issues related to livelihood, the distribution of resources, and social justice. Marginalized communities living on the peripheries of society have, for centuries, aligned their lives with natural resources. Their belief in harmony and coexistence has fostered a mutual respect between humans and nature. Unfortunately, these communities are now in a state of plight, as modern environmental consciousness, primarily shaped by Western ideologies that tends to disregard the ancient socio-cultural practices of local areas. In many cases, indigenous and marginalized communities are evicted from their ancestral lands or are restricted from utilizing natural resources for subsistence due to wildlife conservation projects.

In the novel *The Hungry Tide*, Amitav Ghosh portrays the tension between conservation efforts, particularly those centered on wildlife, and the survival rights of marginal communities. Similarly, Kumar Rao, in her book *Marginlands*, addresses these issues in the chapter titled "The Tiger's Lair." Here, she confronts the jeopardization of the livelihoods of people in the Sundarbans, who are prohibited by the Forest Department from entering the "core areas" under the Tiger Conservation Project, which are essential to their survival. The government appears to have little concern for these communities, who are the most affected by environmental disasters such as coastal erosion, floods, and droughts, as well as human interventions like deforestation and development projects in the name of modernization.

In another chapter titled "When the Glaciers Disappear," Rao discusses the injustices brought about by First World environmentalism. Places like Leh and Ladakh, India's northernmost plateaus which produce a negligible carbon footprint, yet they suffer disproportionately from the effects of global warming. As Rao notes, "glaciers have disappeared from some ranges, while others are shrinking in size and receding to higher altitudes." The ecological disruption caused by climate change has led to severe floods and water scarcity in these high-altitude regions, which are situated over 3,000 meters above sea level.

Local wisdom is being applied to confront these crises. Sonam Wangchuk, a renowned engineer and educator, has attempted to address the water crisis by constructing *ice stupas*, drawing on traditional ecological knowledge. These efforts are rooted in environmental sensitivity and sustainability. Wangchuk also criticizes the government's neglect, stating, "We need a defence budget, a plan to help safeguard people, landscapes, ecosys-

tems."

Conclusion

Arati Kumar-Rao's *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink* offers a haunting yet deeply insightful exploration of India's marginal ecologies and the communities that depend on them. Blending environmental journalism with lyrical nature writing, Kumar-Rao sheds light on the cumulative effects of environmental mismanagement, misguided development projects, and anthropocentric policies that not only erode landscapes but also dismantle the lives and cultures built around them. Her work challenges dominant narratives of progress and development by placing emphasis on forgotten geographies—deserts, deltas, wetlands, riverbanks, and glaciers—often dismissed as unproductive or peripheral by mainstream governance.

By documenting these vanishing margins, Kumar-Rao gives voice to the environmentalism of the poor, exposing the ecological injustices that result when marginalized communities are alienated from their land, water, and cultural heritage. Her writing underscores a critical truth: these communities have long maintained an intrinsic ecological wisdom, one that modern development continues to ignore at great cost. As she navigates the arid terrains of the Thar, the floodplains of the Ganga, the forests of Sundarbans, and the high-altitude ecosystems of Ladakh, Kumar-Rao reveals a deeply interwoven reality—where environmental degradation is never merely ecological, but always profoundly social and political. Through her lens, the environment is not an inert backdrop to human progress but a living entity—fragile, resilient, and sacred. *Marginlands* is thus not just a documentation of ecological decline, but also a call to reimagine our ethics, policies, and practices with a renewed commitment to sustainability, inclusivity, and justice. It reminds readers that to save the planet, we must first listen deeply, patiently, and respectfully to those who have lived closest to the land for generations. Their survival strategies, born of necessity and wisdom, offer a viable path toward ecological renewal and ethical coexistence.

References

- Ghosh, Amitav. *The Hungry Tide*. HarperCollins, 2004.
- Kumar-Rao, Arati. *Marginlands: Indian Landscapes on the Brink*. Pan Macmillan India, 2023.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. Oxford University Press, 1949.
- Martínez-Alier, Joan, and Ramachandra Guha. *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. Earthscan, 1997.
- Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, 2011.
- Tagore, Rabindranath. *Muktadhara*. Translated by Kshitish Chandra Sen, Macmillan, 1951.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Paulo Freire: The Greatest Pedagogical Thinker of this Era

Dr. Prahllad Gain
Assistant Professor & HOD, Department of Education
Mahitosh Nandy Mahavidyalaya, Jangipara, Hooghly, West Bengal
E-mail: prahlladgain@gmail.com

Abstract: Paulo Freire was a humanist educator and philosopher. Being a child of a middle-class family in Brazil, Freire took his lessons from life and the harsh and real. It was this experience that determined his course of action later in life. His philosophy on society and education has become inviolable in the present age of capitalist crisis. Based on the relationship between society, state and education, Freire's ideology cannot be reconciled with education in the conventional sense in many cases. Freire believed that education is a field through which people are able to create a new world without discrimination through their own awareness. But because knowledge is always confined to a special class, the application of knowledge, the access of people to knowledge and the expansion of the realm of knowledge are deprived of the real enjoyment of these by the relatively oppressed people. He emphasized on building a new society through fearless freedom of people, creation of educational process through dialogue and interaction of leaders with people and building awareness and cultural consciousness. Freire's ideology has been discussed in various ways in this article.

Keywords: Education, Society, Critical Pedagogy, Banking concept, Conscientization Oppressed,

Introduction:

The child/learner is an important element in the education system. There is no end to the research on how to teach a child in a way that will make it easier for him. One of the educationists who has focused on all these research works is Paulo Reglus Neves Freire. In short, Paulo Freire. Freire's educational thought is not at all the same as the type of education we are usually familiar with, but he saw various elements of the education system from a completely new perspective. Brazilian educator Paulo Freire played an important role not only in the field of education, but also in the development of national consciousness in third world countries. His new teaching method created a huge stir in countries in Latin America, Africa and Asia. He realized the financial hardship and the hunger that came with it, so he tried to prevent other children from facing them later and wanted to find a new way. The roots of his educational thought were rooted in his growing up days. Therefore, to understand his educational philosophy, it is necessary to know the background of his life.

Life sketch:

He was born on September 19, 1921 to a middle-class family in Recife, northeastern Brazil. The family suffered from the economic pressure that Brazil was under in the 1930s, and saw the brutal form of poverty and hunger day after day. The death of his father at a young age put an end to Freire's education. He felt that the upper class of society cared very little about the lower class. The incident of his father's death and this struggle with poverty guided his future educational thinking. He admitted that poverty and hunger taught him a lot. In the East, Swami Vivekananda had already said that education does not happen on an empty stomach. There is no reason to think that a child who is unable to learn does not mean that he does not want to learn or is stupid. The teacher must go deeper into the student's life journey to find the reason for this. Freire understood this with his own life. His life experience was particularly helpful in understanding the relationship between social class and knowledge. In 1943, he joined the law school of the University of Recife. Philosophy, mainly phenomenology and linguistic psychology were his special areas of practice. Despite being a lawyer, he did not pursue that profession, but rather his special interest was teaching. He worked for several days as a Portuguese language teacher in a secondary school. In 1944, he married Elza Maia Costa de Oliveira, a primary school teacher. Elza's influence on Freire's life was observed to be widespread.

In 1946, he became director of education and cultural sciences in his birthplace of Pernambuco in northeastern Brazil. He took on the responsibility of teaching the basics of Christian theology (Liberation theology) to the poor and uneducated people there. The teaching of Christian theology was very timely for the socially, politically and economically oppressed, deprived and neglected people of Brazil. From this time on, he became involved in popular cultural movements and spoke in favor of democracy in various places. In 1959, he received a Ph.D. from the University of Recife. The topic of his Ph.D. was 'Present day Education in Brazil'. Later, he joined the teaching of history and philosophy of education at that university. In 1961, he became director of the Department of Cultural Extension at the University of Recife. In 1962, when he taught 300 sugarcane workers to read and write in just 45 days, he had the first opportunity to put his theories into practice. His efforts led to the Brazilian government granting him permission to establish many cultural centers throughout the country. In 1964, his efforts were interrupted by imprisonment. In the wake of the military coup in Brazil, he was imprisoned and spent 70 days in prison. Within a few days, he was forced to leave the country. After spending some time in Bolivia, he spent five years in Chile. In 1967, his first book, ‘Education as the Practice of Freedom’ was published. The following year, his world-famous book, ‘Pedagogy of the Oppressed’ was published in Portuguese. This book was also published in English and Spanish in 1970. In 1969, he joined Harvard University as a Visiting Professor. Freire traveled to Cam-

bridge, Massachusetts, U. S. A. Geneva, Switzerland, etc. as an educational consultant for the World Council of Churches. In 1979, he returned to his country and also worked as a professor at the Pontifical Catholic University of São Paulo, Brazil. He joined the Workers Party and directed the Adult Literacy Project of São Paulo from 1980 to 1986. In 1988, he became Secretary of Education of the city of São Paulo. In 1991, the Paulo Friere Institute was established in São Paulo. This organization is still active in various types of educational work in 18 countries around the world. Friere died on May 2, 1997 at the age of 75.

Literary works by Friere:

Friere wrote and co-wrote more than 20 books on education, pedagogy and related themes. He has also written many articles. Notable books written by him are—

- Pedagogy of the Oppressed
- Cultural Action for Freedom
- Education from Critical Consciousness
- Conscientization
- Education as the Practice of Freedom
- Pedagogy in Process
- The Politics of Education: Culture, Power and Liberation
- Literacy: Reading the Word and the World
- Pedagogy of the city
- Pedagogy of Hope: Revealing Pedagogy of the Oppressed
- Pedagogy of the Heart
- Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy and Civic Courage
- Politics and Education
- Teachers as Cultural Workers
- A Pedagogy for Liberation
- Pedagogy of Home
- Critical Literacy
- The Importance of the Reading Act
- Theory and Practice of Liberation
- The Letters to Guinea-Bissau
- Letters to Cristina
- Pedagogy of Indignation

In 1970, Freire's Pedagogy of the Oppressed became so popular that about 500,000 copies were sold worldwide within three decades. This book was a milestone of his educational and philosophical thought (Kirkendall, 2004). Several of Freire's books have been translated into about 18 languages and are still equally popular in different countries of the world.

Concept of Education according to Freire:

In his first book, Education as the Practice of Freedom, Freire gave a new direction to the word 'education'. The main point of the new research

that is currently going on in the field of education on constructivism is found in Freire's statement. In his much-discussed book, Pedagogy of the Oppressed (1970), he introduced the political nature of education and determined the relationship between knowledge and language from a sociological perspective. He observed two different positions in this unequal social system: the oppressor and the oppressed. In this regard, he may have been indirectly influenced by people such as Hegel, Engels, Marx, Lenin, Simonwell, etc. He believed deeply that teachers could lift people out of their oppressed condition and elevate them to a sense of humanity. He also recognized that to be free from this oppressed condition, each individual must have their own role— The oppressed must be their own example in the struggle for their redemption. According to Freire, "A humanizing education is the path through which men and women can become conscious about their presence in the world." That is, human-oriented education is a way by which women and men become aware of their existence in the world. As per Freire's contend the goals of education are- Power awareness, Critical literacy, Desocialization, Self-education etc.

Freire's Method of Teaching:

Paulo Freire talked about the method of teaching in his book Pedagogy of the oppressed. Freire talks about modern thinking in his proposed teaching method. In the traditional teaching method, the teacher was seen as the sole ruler of the kingdom of knowledge. There, the student's position is Tabula Rasa (Roy Chowdhury, S., 2012). The student learned by reading or listening to something and memorizing it. Radical philosopher Freire avoided this method and emphasized the Problem Posing method. This is the teaching method that emphasizes critical thinking for the liberation of society or shows the way to create critical consciousness. In the application as a method, the teacher selects a group of students in the classroom and considers them as fellow dialoguers. It is through this dialogue or conversation that they will be able to understand the true nature of the environment in which they are live in, and investigate its causes, determine a way out of it. Because five special aspects are observed in this conversation method, Such as hope, love, humility, faith and critical thinking. This is the opposite idea of the traditional Banking model of education. According to him, teaching through Question-Answering and Conversation methods makes the learning content simple and understandable to the students. His teaching method helped farmers and workers in getting education.

Role of Teacher according to Friere:

Friere says – 'There is no teaching without learning. To teach is not to transfer knowledge, but to create the possibilities for the production or construction of knowledge' (Freire, P., 1996). Current psychological thinkers are repeatedly says that the child should not be seen only as an object of knowledge transfer, but rather should reveal the ability to know and under-

stand in his own way. Every child has his own tastes, interests, and needs. Therefore, he must be shown the path to organizing ideas on a subject. According to Freire, a good teacher is one who, through his words, keeps the students informed about his thought process on a subject. Even if the student is tired, he never falls asleep, because in order to understand something from the pauses, doubts, and uncertainties that sound in the teacher's speech, he has to keep his mind alert. The teacher provides the student with written material (study material), but not for the purpose of memorizing it, but for the purpose of judging or revising the previous knowledge he has acquired, through which he will be able to express his statement clearly. According to Freire, the teacher will provoke questions in the mind of the student. He will present the problem in such a way that the student will ask questions. In the traditional method, the teacher would help the student to transfer knowledge. As a result, the teacher would be active but the student would remain passive. But according to Freire, the teacher will be relatively less active, he will present the problems to the students in such a way that they will think about the solution. At the same time, the teacher will ensure that the problems must be mundane and related to the students' lives.

Freire's views on Learning:

Freire did not accept the traditional dichotomy of teacher-student. The teacher will never work as a separate entity in the field of education, on the one hand, he will provide food for the construction and reconstruction of the child's mental world, and at the same time, he will also carry out the work of constructing or reconstructing his knowledge realm. That is, he will be involved in both teaching and learning. The concept that Freire has resorted to explain this issue is 'Praxis' (Freire, P., 1973). That is, it is not enough for the teacher and student to exchange words together to gain knowledge about social reality, but only if they work together from the perspective of a critic focusing on the social environment, then social change is possible.

From this, his two phrases 'Conscientization' and 'Culture of silence' become clear. By 'Culture of silence', Freire means that in social relations, the powerful party (oppressors) gradually leads the powerless party (oppressed) into a negative silence. Freire did not mean total mute or lack of speech in the literal sense of the word by saying culture of silence. This 'imposed silence' does not mean not responding, but rather, in the eyes of the critic, not being able to say anything (Lack of critical quality). This is the culture where it is said to do what you are told; do not try to explain it, do not make any accusations, do not ask any questions, do not even value yourself. If this situation continues for a long time, the exploited people gradually believe that they do not have a voice of their own, that they do not have any control over what happens to them or around them, that they are not able to change anything with their own power. This also applies to education. Therefore, Freire's opinion is that in order to understand that this

imposed silence is created by those in power; the student must develop a critical consciousness. The first step in developing this critical perspective is Action. In order to move in the social environment, we acquire several social myths, which have a great influence on society. According to Freire, learning is a critical process that removes all these myths and brings out real problems and needs. So 'Conscientization' is the process through which the student moves towards critical consciousness and through which the power to change the world is transmitted within him.

Banking concept of Education:

Freire introduced a new term in the field of education called Banking concept in his book Pedagogy of the Oppressed. Just as customers or consumers deposit money in a bank, according to Freire, education is the act of depositing. The teacher is the depositor and the students are the depositories, the teacher is not just a coordinator. He is constantly involved in the act of depositing or depositing something in the student. This is the Banking Concept, according to Freire, "In banking concept the scope of education allowed to the students extended only as far as receiving, filing and storing the deposits" (Freire, P. 1996).

In Freire's banking education system - the teacher teaches, he knows and thinks everything. The student only listens to the teacher and receives education. The teacher's choice is the student's choice. The student works according to the teacher's plan. That is, in this learning process, the teacher is the subject while the student is only the object.

In the context of the discussion of pedagogy, he did not want to accept the 'Banking concept of education' at all. Banking model of education is the idea where the student is considered as a zero account in the bank and the teacher stores his knowledge there. The student is only the recipient here, liberalizing all the knowledge of the teacher means controlling the student's thinking and hindering his originality and creative talent. Freire's idea is not very novel, because long before this, Rousseau had completely denied the role of the teacher in the student's learning and gave more importance to the student's own knowledge or understanding. He did not want to accept the imposed experience from outside at all. John Dewey also emphasized the student's acquisition of knowledge by working with his pen, which is the principle of his so-called project method. Dewey certainly saw education as a way to change society. The social awareness that is developed through education, and the way in which individuals adapt themselves to themselves and to society at every moment, helps in the reconstruction of society at some point. Freire believed that the banking concept of education was oppressive and that it should be replaced with critical pedagogy. In critical pedagogy, students are treated as ends in themselves, and teachers work to create a shared educational experience that helps students uncover oppression and possibilities for freedom.

Critical Pedagogy:

Freire believed that education is a political act that can never be separated from pedagogy. This is what he defined as critical pedagogy. Paulo Freire has made a strong statement about critical pedagogy. According to him, teaching techniques should be such that students learn to question the structure of power and the pattern of inequality around them and, if necessary, try to build resistance. According to Freire, the important features of complex child education are — political process, student-centeredness, seeing the classroom as a field of democratic thinking, etc. Freire talks about two meanings of this, namely- it explains the democratic authority of power and it talks about social equality. So even though it seems complicated, children/students need to be informed about this issue gradually. Both teachers and students need to be aware of the politics that revolve around art. A political perspective or political activity is reflected in what students will learn and how they will learn. The teacher will express his own political thoughts or opinions in the classroom. Students will continue to form or reconstruct their own ideas from within it. He said- 'Education makes sense because women and men learn that through learning they can make and remake themselves, because women and men are able to take responsibility for themselves as being capable of knowing — of knowing that they know and knowing that they don't' (Freire, P. 2004).

Limitations of Freire's Educational Philosophy:

Freire's work remains influential because despite his writings being informed by Brazilian educational contexts and economic circumstances in the early 20th century, his ideologies have proven to be globally transferable. However, there are several limitations to Paulo Freire's educational thought. For example,

i) Many have called Paulo Freire's educational thought theoretical, not practical at all.
ii) Freire advocated providing primary education through non-formal education. This statement was not supported by many educators.
iii) He did not talk about any effective formal education system to implement his educational thought.

Comments:

Freire's contribution to modern education is undeniable. He rebelled against traditional teaching methods and education systems. But his statements are not as theoretical as they are practical in many cases. He did not talk about any effective traditional education system that can be easily applied in any country and in any situation. However, he talked about the new teaching method (Pedagogy) for adult education that gave him world fame. Even today, research is being done on the teaching method introduced by Paulo Freire in different countries of the world. The educational institutions he established are still working equally today. He believed that no one

teaches anyone, instead everyone teaches everyone or each other. This statement has also been accepted by modern educators. He talked about teaching through conversation and question and answer, which is still relevant today. He arranges for working people to learn in a short time, which is really innovative.

In conclusion, Paulo Freire is one of the most important figures in modern educational thought who has brought the subject of education before us from a completely different perspective. Not all his statements are above criticism, but from an ideological point of view, they are very close to modern learning theory, Cognitivism and Constructivism, especially social Constructivism. However, although his thoughts on the role of the teacher are somewhat applicable to the higher classes, there is a question mark about how much applicability they have at the primary level. However, Marx spoke of social revolution politically; the value of Freire's attempt to bring about social revolution in educational terms cannot be denied in any way.

References

- Bhattacharya, A. *Panlo Freire*, Roussean of the Twentieth century, international issues in adult education, Sense Publishers, vol. 5, 2011
- Darder, A. (2002). *Reinventing Paulo Freire*. Boulder, Co: Westview Press.
- Freire, P. (2000). *Cultural Action for Freedom*. Harvard Educational Review, U.S.
- Freire, P. (2004). *Pedagogy of Indignation*. Boulder CO: Paradigm
- Freire, P. (1996) *Pedagogy of Oppressed*. London: Penguin Books.
- Freire, P. (1973). *Education for Critical Consciousness*. NewYork: Seabury.
- Kirkendall, A. J. (2004). *Entering History: Paulo Freire and the Politics of the Brazilian Northeast*, 1958-1964. Luso-Brazilian Review, 41 (1): 168-189.
- Mollick, S. (2021). Relevance of Educational Thoughts of Paulo Freire, *International Journal of Research Publication and Reviews,* Vol (2) Issue (7), 2021, Page 318-322, ISSN 2582-7421.
- Pal, A. K. (2012). *Mahan Shikshabidgoner Katha,* Classique Books, Kolkata.
- Roy Chowdhury, S. (2012). *Shikshabid Paulo Freire*, Eshona, 42nd edition, Gandhi centenary B.T. college, 2012
- Schugurensky, D. (1998). *The Legacy of Paulo Freire: A Critical Review of His Contributions*.
- Convegence, 31(1/2):1-12
- Shah, R.K. (2016). "Relevance of Educational Philosophy of Paulo Freire in the 21st Century", *Journal of Educational Technology and Research*, January-December, 2016, https://www.academia.edu/67672983 Relevance_of_Educational_Philosophy_of_Paulo_Freire_in_the_21_st_Century
- Singh, J. P. (2008). *Paulo Freire: Possibilities for Dialogic Communication in a Market-Driven*
- *Information Age.* Information, Communication & Society, 11 (5): 699-726.

- Taylor, P. (1993). *The texts of Paulo Freire*. Buckingham: Open University Press.
- Vallikkat, S. (2012). *World's greatest Educational Thinkers, Philosophers and Educationists*, Kanishka Publishers, New Delhi.
- http://en.wikipedia.org/wiki/problem-posing-education

Reflection of Upamāna pramāṇa of the Nyāya philosophy in the Sanskrit and Bengali literature

Ranjit Shaw
Assistant professor in Philosophy
Sammilani Mahavidyalaya
E.M. Bypass, Baghajatin, Kolkata, West Bengal, India
Researcher – Visva- Bharati University

Abstract: Knowledge is divided in two kinds – valid knowledge (*yathārtha jňāna and ayarthārtha jňāna*) and invalid knowledge in Indian philosophy. Valid knowledge is called *pramā. Pramāṇa* is the means or instrumental cause of valid knowledge or pramā. There are several kinds of *pramāṇa* in Indian philosophy. *Upamāna pramāṇa* is another kind of *pramāṇas* in Indian philosophy. According to the *nyāya* philosophy *upamāna* is an independent source of knowledge and we get *upamiti pramā* from *upamāna pramāṇa. Upamāna pramāṇa* is the instrumental cause or *karaṇa* of *upamiti* and *upamiti* is the resultant knowledge of *upamāna pramāṇa. Upamiti* is the knowledge of *śakti* or relation of words to their meaning.*Upamāna* plays a great role in the knowledge theory and practical life. Here I have tried to explained how did use the *upamāna pramāṇa* in the Sanskrit and Bengali literature.

Keywords: *pramā, pramāṇa, upamāna, upamiti, agama, sambhaba, ceṣtā, oitihya, yathārtha.*

Indian knowledge system developed an aid to metaphysics. Metaphysical investigation helps to understand the nature of ultimate knowledge in from of truth or reality. Though every school of Indian Philosophies have developed their own tools to understand epistemological and logical problems, but their efforts were done to provide methodological explanations. Metaphysical experiences were sought by the method of epistemology. In the background of philosophical investigations, knowledge may be roughly identified as principles regarding reality and the means of knowledge the methods of explaining them. These convictions in general may be brought under the broad heading of *jñāna* which denotes all kinds of knowledge, true or false. When, however, man comes across various convictions regarding the same thing, he feels to verify their validity through various methods which may be roughly termed as *pramāṇas*. Perhaps, with this intention Vātsyāyana stated that *Nyāya* means the examination of an object through the *pramāṇa*s–*kaḥ punarayaṁ nyāya*? *Pramāṇairathaparikṣaṇam* (*Nyāyabhāṣya* -1.1)) The basic aim of the *pramāṇas* is to test the validity of various convictions. But, the convictions which stand the test of validity are the *pramā* which denotes true or valid knowledge. Thus, *pramāṇa* in Indian Philosophy has twofold purpose of testing the validity of conviction and to rose to new valid conviction. *Pramā* is the true or valid knowledge. Howev-

er, it begs the question regarding the test of the peculiar characteristic of validity itself. In other words, what is the factor which makes a conviction valid? This gives ride to the divergence of views regarding the mark or the true of valid knowledge and consequently, the definition of *pramā* itself. According to the Bauddhas the true of knowledge consists in its practical value They define *pramā* as the knowledge which reveals an object. According to the *Naiyāyikas*, the validity of knowledge consists in the objectivity or the faithfulness of the knowledge to the object. The *pramā* is generally defined by the *Naiyāyikas* as the knowledge which informs of the existence of something in a place where it actually exists. Or, in other words, *pramā* is the knowledge which predicates of something a property really possessed by it– *tadvati tatprakārakānubhavo yathārtaḥ / saiva prametyucyate* (*Tarkasaṁgraḥ*). The Prabhākara school of Pūrvamīmāṁsā —*pramāṇamanubhūtiḥ* (*Prakaraṇapañcikā*) and the Dvaita — *yathārtha pramāṇam* (*Pramāṇaprakaraṇa*), the Dvaitādvaita — *yathārthajñānaṁ pramā / tadvati tatprakaratvaṁ yathārthatvam* (Śrutyantakalpavalli) and the Śuddhādvaita schools of Uttaramīmāṁsā — *niścayo yathārthānubhavaḥ / ayameva prameti vyavahriyate / yāthārthyaṁ cārthānativartitvam* (*Prasthānaratnākara*) also accept conformity of knowledge to the object as a mark of valid knowledge. The Viśiṣṭādvaita school of Uttaramīmāṁsā holds that the validity of knowledge consists in both the faithfulness to the object and the prompting to the fruitful activity. The valid knowledge is defined there as that which apprehends an object as it really exists and which prompts fruitful activity —*yathāvasthitavyavahārānuguṇaṁ jñānaṁ prameti* (*Nyāyapariśuddhi* & *Yatīndramatadīpīkā*). According to the Advaita School of Uttaramīmāṁsā, the validity of knowledge consists in non-contradictoriness. The followers of this school define *pramā* as the contradicted knowledge of an object –pramātvam-anadhigatābādhita-viṣaya-jñānatvam (*Vedāntaparibhāṣā*).

They do not accept novelty as an essential factor for valid knowledge. That is why Dharmarāja Adhvaryu offers two definitions of *pramā* with and without novelty as a mark of *pramā* - *tatra smṛti-vyāvṛttaṁ pramātvama-nadhigatābādhita-viṣaya-jñānatvaṁ / smṛti-sādhāraṇaṁ tvabādhitaviṣay-ajñānatvam* (*Vedāntaparibhāṣā*).

Every system of Indian philosophy is based on epistemology or theory of knowledge. However, all the schools of Indian philosophy do not show a homogenous approach towards the source of valid knowledge. Though some similarity among a few schools can be noticed, there are schools which show striking differences in their choice of *pramāṇas*. Overall, there are ten *pramāṇas* mentioned by different schools of philosophy. They include: Perception (*Pratyakṣa*), Inference (*Anumāna*), Verbal testimony (*śābda* or *āgama*), Comparison (*Upamāna*), Postulation (*Arthāpatti*), Non-apprehension (*Anupalabdhi*), Probability (*Sambhava*), Tradition (*Aitihya*), Indication (*Ceṣṭa*), and Imagination or Intuition (*Pratibhā*).

Among the *pramāṇa*s *Upamāna* is being considered as an independent

source of knowledge by the Indian Philosophical Schools of *Nyāya, Pūrva-Mīmāṁsā* and the *Advaita* tradition. *Nyāya* philosophy admits four *pramāṇas*, those are— 1.*Pratyakṣ*a, 2.*Anumāna* 3.*Upamāna* and 4.*śabda*. *Upamana* is a Sanskrit term, this is a combind word *Upa* and *Māna*. *Upa* means near or similarity and *Māna* means knowledge so that signifies knowledge gained through similarity or comparision. According to the Maharśhi Gautama's *Nayāsutra, Upamāna* can be stated as the source of knowledge of the relation between a name and the nameable object or between a word and its denotation – "*prasiddhasadharmyat sadhyasadhanamupamanam". And* in the commentary, Vātsyāna said – "*prajnatena samanyat prajnapaniyasya prajnapanamupmanamiti, yatha- gaurevaim gavayah*.

After looking the similarity between a name and a thing so named or between a word and its denotation, we may achieve some knowledge. This is *upamiti*. *Upamiti* is described as the relation between a term and what it signified. For example, a man who does not know what a *gavaya* or wild cow is, may be told by a forester that it is an animal like a cow or *gavaya* is similar to cow. The word of the forester "*gavaya* is similar to cow" is called *Atideśa vākya*. If, subsequently, he happens to meet such an animal or perceives an animal which looks like a cow in the forest. After perceiving the similarity of cow in this unknown animal, he remembers the *atideśa vākya* "*gavaya* is like to cow" and knows or recognizes it as a *gavaya*, then his knowledge will be due to *upamāna* or comparision. This knowledge is possible due to the *upamāna* or comparison. Thus, *upamiti* is the knowledge of the relation between a name and the object it denotes by that name. Annambhatta in his *Tarkasangraha* said— "*Upamitikaranampumanam sanjnasanjisambandhajnamupamiti.*" *Upamitikaranampumanam* means *Upamana* is the cause of *upamiti* and *sanjnasanjisambandhajnamupamiti* means *upamiti* is only the realisation of a connection of name (*saṁjňa)* with object (*saṁjňī)* denoted by it. *Upamāna* produces the knowledge of the relation depending on similarity between the name and the named. It also means getting the knowledge of an unknown thing by comparing it with a known thing.

Analysing the process of reasoning in *upamāna pramāṇa,* we get the following steps. Firstly, we have an authoritative statement called *Atitedeśa vākya* (*gavaya* is like to cow) that a word denotes objects of a certain description. Secondly, when a man observes any such object, the man has the knowledge that it answers to the given description. Thirdly, there is a recollection of the descriptive statement received from the authority. Lastly, there is the resulting knowledge that this kind of object is denoted by the word in question (*upamiti*). Thus, the man who does not know what objects are denoted by the word *gavay*a, may have it from some authority that the word denotes animals resembling the cow. When next time he happens to find such animals, he perceives their striking similarity to the cow. Then he remembers the authoritative statement that animals resembling the cow are

gavaya. With this it can be concluded that the word *gavaya* denotes this class of animals. Vatsyana gives two more examples of *Upamana* After the propositions conveying the comparison, the *mudgaparni* (kind of herb) is like the *mudga* leaf and *masaparni* (another kind of herb) is like the *masa* are employed, a person acquires the knowledge of the relation between the naming word and the object denoted and he collects the herbs for preparing medicines. Thus, many other things are to be known as the objects of *upamana* in everyday life.

Sanskrit Literature and Poetics on *Upamāna*:

The arena of Sanskrit literature abounds in similies and similarity-based description. The applications of *aupamya-mūlakaalaṁkāras* create the scope of cultivation of *upamāna* therein. Similies are used for introducing simplicity and clarity of expression. Authors of Sanskrit literary creations choose *upamāna* from their experience and their power of observation represent and describe poetical facts in a fanciful manner with the use of *upamāna*. And in poetical matters; the *alaṁkāras* (rhetorics) like – *upama,4 rūpaka, aprastutpraśaṁsā, arthāntaranyāysa, dīpaka, kāvyaliṁga, tulya-yogita, atiśayokti, apahnuti, dr̥śṭānta, nidarśanā, pariṇāma, niścaya* etc. pave the path of application of *upamāna* in Sanskrit literature and literary criticism. The applications like – *megha-śyāma, kanyā-ratna, pādapadma, mukha-candra, padaṁ padmam iva, caraṇa-kamalam, mukhaṁ candra iva, mukhaṁ candra eva, padaṁ padmam eca, padma-mukhī, abja-sambhvām, eṇākśī, Padma-locana, padmālaya, Padma-karā, padma-nābha, samudra iva gāmbhīrye dairyeṇa himavān iva5, niama-kalpa-taror-galitaṁ phalaṁ śuka-mukhāt amr̥ tadrava- saṁyutam6, ātmānaṁ rathinaṁ viddhi śarīraṁ rathameva tu7, samāśritā ye pada-pallava-pallavaṁ mahatpadaṁ puṇyayaśo murāreḥ8, atha vyavasthitān dr̥ṣṭva dhārtarāṣṭrān kapidhvajaḥ9* etc.

4 *Upamā yatra sādr̥ śya-lakṣmīḥ ullasatī dvayoḥ* (candrāloka – 5/3)
5 *Rāmāyaṇa – 1/1/16*
6 *Śrīmad Bhāgavat-purāṇa – 1/1/3*
7 *Kaṭhopaniṣad – 3/3*
8 *Śrīmad Bhāgavat-purāṇa – 10/14/58*
9 *Śrīmad Bhāgavatgītā – 1/20*

clearly denote the application of *upamāna* in the sphere of Sanskrit literary creations. Application of *upamāna* and similarity through poetic language, express a wider sense of easier understanding and knowledge through its language in which experiences, emotions and ideas have been mingled cordially expressed through evocation. The use of language of a poetry is characterized by the deviation from the purpose of literalness. On the contrary, the use of thoughtful scientific language aspires to an unambiguous and unequivocal use of terms by the expressive manner of *upamāna*.

The Place of *Upamāna* in Bengali Literature:

Upamāna, or comparison, is a fundamental *Pramāṇa* (means of knowledge) in Indian epistemology, primarily used to acquire knowledge through resemblance or analogy. While its significance is well-established in Indian philosophical discourse, its influence extends deeply into Bengali literature, where comparison serves as a powerful literary device for enhancing expression, meaning, and aesthetics. This essay explores the role and use of *Upamāna* in Bengali literary traditions, highlighting its impact on poetry, prose, and philosophical writings. In classical Indian philosophy, *Upamāna* is the process by which an unfamiliar object is understood through its similarity to a familiar one. In literature, this principle translates into simile (upamā) and metaphor (rūpaka)— essential tools of poetic and narrative construction. Bengali literature, with its rich heritage of poetry, songs, and prose, extensively employs *Upamāna* to create vivid imagery and emotional depth. From the devotional lyrics of the Bhakti movement 15 *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini – *2/1/56* to the revolutionary verses of modern Bengali poetry, comparisons serve to deepen expression and bridge the known with the unknown. The earliest extant Bengali literature, the Caryāpada (8th – 12th century), consists of mystical songs by Buddhist monks. These songs use *Upamāna* extensively to convey abstract spiritual ideas. For instance, nature-based similes liken human emotions and the transitory nature of life to flowing rivers, fleeting clouds, or withering flowers. During the medieval period; Vaishnava Padāvalī and Bhakti poetry poets like Caṇḍīdās(a), Vidyāpatī, and Govindadās(a) infused Bengali literature with Vaishnava devotional themes. *Upamāna* played a crucial role in expressing divine love: Radha's beauty is often compared to the full moon, blooming lotus, or lightning in the sky. Krishna's flute is likened to the call of a cuckoo, evoking longing in the hearts of devotees. Rabindranath Tagore's Use of *Upamāna* is also mentionable. Rabindranath Tagore, the greatest figure in Bengali literature, extensively used *Upamāna* in his poetry, prose, and songs. In works like Gitanjali, he compares human emotions to natural elements:

āmār(a) ei path(a) cāoyātei ānanda— "আমার এই পথ চাওয়াতেই আনন্দ" (My joy is in the waiting). Here, the act of waiting is likened to the slow unfolding of nature's rhythm. The human soul's longing is compared to a bird seeking the infinite sky. Tagore's masterful use of *Upamāna* creates layers of meaning, making his work deeply philosophical yet accessible.

Kazi Nazrul Islam, the Rebel Poet of Bengal, employed *Upamāna* to create striking revolutionary imagery. In poems like Bidrohī; বিদ্রোহী (The Rebel): The rebel is likened to a storm, fire, and thunder, emphasizing unstoppable force and resistance. Love is compared to a raging sea, symbolizing intensity and passion. His use of *Upamāna* enhances the emotional impact, making his poetry both lyrical and powerful. In addition to

poetry, *Upamāna* finds extensive application in Bengali prose, novels, and short stories. Bankim Chandra Chattopadhyay and his Nationalist Literatures are the pioneer of Bengali novels. He used *Upamān*a to evoke patriotism and heroism. In Ānandamaṭh(a) (আনন্দ মঠ), the motherland is likened to a goddess, inspiring reverence and devotion. His use of *Upamāna* enhances the mythical and emotional appeal of his nationalist themes. Śarat(a) Candra Caṭṭopādhyāy(a) and Emotional Realism novels, such as Dev(a)dāsa (দেবদাস) and Śrīkānta (শ্রীকান্ত), employ *Upamāna* to depict human emotions with realistic intensity: A grieving character's sorrow is compared to a relentless monsoon. Love is depicted as an eternal river flowing through human hearts. His use of Upamāna gives his narratives a poetic quality, making them deeply touching. Bibhūtibhūṣaṇ(a) Bandopādhyāy(a) and masterpiece on Nature Imagery, Pather(a) Pāncālī (পথের পাঁচালী) is filled with nature -based comparisons: The protagonist Apu's innocence is likened to a dew-covered lotus. The vast fields and rivers mirror the expanse of human dreams. His *Upamāna*-laden prose enhances the sense of nostalgia and connection with nature.

Even in contemporary Bengali Literature, *Upamāna* remains a vital stylistic device. Shankha Ghosh's poetry employs *Upamāna* to comment on social and existential issues. Sunil Gangopadhyay and Samaresh Majumdar use vivid comparisons in their novels to depict urban and rural contrasts. Jibanananda Das uses Upamāna in surrealistic ways, making his poetry uniquely evocative; āmi klānta prāṇ(a) ek(a) ("আমি ক্লান্ত প্রাণ এক" – likening exhaustion to fading light). Thus, Upamāna has played a profound role in shaping Bengali literature, from ancient mystical verses to modern experimental poetry. Whether in devotional songs, nationalist literature, emotional narratives, or philosophical reflections, Upamāna enhances meaning and deepens aesthetic appeal. By drawing analogies between the known and the unknown, it bridges emotion and intellect, reality and imagination, making Bengali literature one of the most expressive traditions in the world.

Bibliography

- Basu, B.D. (Ed.). *Sacred Books of the Hindus*, (Volume –VI), *The Vaiśeṣika-Sūtras* of Kaṇāda. Allahabad: The Vijaya Press. (1913).
- ibid. *Sacred Books of the Hindus*, (Volume – VIII), *The Nyāya-Sūtras* of Gautama. Allahabad: The Indian Press, (1923).
- Chandrasekharan, T. (Ed.). *Nyāyacandrikā* of Ānandapūrṇa Munīndra. Madras: Government Oriental Manuscript Library,(1959).
- Goswami, Narayana Chandra. *Tarkasamgraha* of Annaṁbhaṭṭā. Kolkata - Sanskrit Pushtak Bhandar, (1999).
- Iyer, S.R. (Ed.). *Tarkabhāṣā* of Keśava Miśra. Varanasi: Cahukhambha Orientalia, (1989).

- Jha, Ganganath. (Ed.). *Padārthadharmasaṁgraha* of Praśastapāda. Benaras: E. J. Lazarus & Co, (1916).
- Śāstrī, Gaṅgādhara. (Ed.). *Nyāyamāñjarī* of Jayanta Bhaṭṭa. Benaras: Sanskrit Series, (1895).
- Bhattacharya, K.C. *Studies in Philosophy*, Volume - I. Calcutta: Progressive Publications, (1956).
- Shrikumar. *Upamāna in Indian Philosophy*. Poona: Eastern Book Linkers, (1994).
- Bandhyopadhyay, Bhushan, Bivhuti. Pather panchali . Mita and Ghosh publishers. Kolkata, syhamacharan dey street, (1929).
- Thakur, Rabindranath . Gitanjali. Visva- Bharati, (1910)
- Ray, Dilipkumar, Laha, Jagat. Samgraha Bangla Sahityer Itibritta. Praggyabiikash, Kolkata, (2017)
- Chattopadhyay, Bankim Chandra. Bankim Rachanabali-1.Dey's Publishing, Kolkata, (2018)
- Chattopadhyay, Sharat Chandra. Sharat Rachanabali-1.Dey's Publishing, Kolkata, (2019)
- Islam, Kaji Najrul, Agnibina, Arya Publishing House, 1330 Bangabda

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

‘VEDAS’ AND MONOTHEISM

Amit Mondal
Assistant Teacher
Bamangachhi Bholanath fp School
Mondalganthi, Bamangachhi
North 24 parganas, West Bengal
E-mail: amitmndl1234@gmail.com

Abstract: Traditional Hinduism is commonly held to be polytheistic and in most strains of the tradition it would be totally right, there is also a monotheistic part which is often overlooked, even among many historians of religion and Hindu theologians.

Most of the people think Hinduism as a strange polytheism with many armed and multi headed gods. Indeed, *‘Pancho Pasana’* the worship of five gods *(Durga, Surya, Ganesha, Shiva, and Vishnu)* —often considered the very epitome of polytheistic understanding which can be seen in a monotheistic light also. The tradition, the more I became aware of a different opinion, one that is not as common as the polytheistic view, at least in some cases.

Keywords: Veda, Monotheism, Hinduism, Brahman, Bhagvat-Gita, Universe, Oneness.

Introduction:

A lot of religious scriptures we can find in Hinduism. Most of the people consider Vedas are the pillar scripture of Hinduism. Vedas are *Shruti (*what is heard) And a *puruseya* (not of a human or superhuman) revelations that highlighted verses of holy sounds and texts heard by Vedic saints after deep meditation. Due to it we can say that Vedic cognition is the base of pivotal and endless consciousness. There are three basic parts in Vedas: *Karmakanda*(activities), *Jnana Kanda*(knowledge), and *Upasanakanda* (rituals).

We can find trade, economics, wealth distribution, sociology, politics, agriculture, science in the part of *Karmakanda.* The *Jnanakanda* is the central pillar of the Vedic literature. It set up the universal omnipresent and primordial being of the universe, namely Brahmanism. The *Upasanakanda* consists of hymns for prayer and rituals. Vedas contain 20,197 verses. *Rigveda* consists of 10,472 verses. *Samveda* consists of 1,810 verses. *Yajurveda* consists of 1,915 verses. *Atharvaveda* consists of 6,000 verses. Vedas were very critical to understand by common people. So, it forms 108 Upanishads. These consists of a lot of verses which can very easily highlight summary of Vedas. Bhagvat Gita (Prabhupada, 1998) is the genuine scripture of Hinduism. It is basic explanation of all Vedic scriptures. It has 700 verses.

This article is a broad and detailed enquiry into the theme ‘Vedas and

Monotheism'. Some authors wrote in some research papers related with this theme. I have taken a lot of help from internet to complete this research paper.

Discussion:

The matter of monotheism is confusing in Hinduism due to the presence of various demigods. Basically, *Jnana Kanda* of Vedas highlight the form of monotheism in Hinduism. Vedic saints have been guided by the principle of natural order. It controls the rhythm of the universe. By this way Vedas can highlight a holistic world view. It involves bonding between Soul and Brahman.

Vedic saints saw many natural disasters. At the very first moment the saints thought that there might be a proper plan behind any kind of disastrous event, according to this kind of thinking enormous number of demigods involved in Vedas followed by specific hymns for everyone. For example, *Indra,* the great honored demigod imagined performing three worldly activities such as to bring rain for the vegetation, destroy atheists and taking care of sky and celestial objects[1]. *Agni* is the god of fire; *Lakshmi,* the god of wealth; *Ganesha,* the problem solving etc. The Saints were capable to understand that all events of nature proceed on a specific way. They also understood that all the events are interrelated. The saints also realized that there was one pivotal power behind each worldly event. The saints said that this power is 'Brahman'. This principle is evolutionary and found in *Rig Veda*. It indicates that it is heard by the saints in succession with the advent of holiness of knowledge (Table –1). It should be remembered that *Rig Veda* is cited *Mandala* (Chapter), the *Shukta* (sub chapter), and *Rik* (verses).

The theory of oneness of Brahman has also been discussed in various Upanishads (e.g.- *Brihadaranyaka* and *Chandogya* Upanishads). We know that the Upanishads are the philosophical description of Vedas. So, to avoid repetition no further citation is made.

The theory of oneness of Brahman has been vividly highlighted in *Yajur Veda, Atharva Veda* and *Brahma Samhita* (Table- 2).

We can say that Hindu religion 'monotheistic that is Brahman is one. But the main question comes here, first why followers worship so many gods and goddesses, secondly is there any basis of the myth that there are 330 million demigods? According to the previous discussion we can assume that 'the truth is one, but learned persons call it by many names or describe him in many ways'- *"Ekam sat Vipra Baudha Vadanthi...."*[2]. Here, it can be said that while the supreme divinity is one, the power express itself differently. 'Brahman' don't have any shape.

It is almost impossible to know the indefinitely shapeless Brahman by senses. Vedic saints highlighted the concept of various gods and goddesses as various finite parts of the external energy of Brahman, which has been worshipped and celebrated by the theologians for ages. This theory is the broad expression of single 'Brahman'.

Following this principle worship of various gods and goddesses became a regular custom among people. Here it should be remembered also that two parallel forms of worship prevail- a) infinite (*Nirakar*), b) finite (*Sakar*).

Most of the Hindu people observes variety of religious festivities, worship many kinds of demigods. People start to believe that there would have enormous number of gods and goddesses *(*33 *Koti*). There exists another school of thought which is called as 'non-duality'. The principle of this school is that there is no difference between Soul and Brahman. It is said that, once India had 33 *Koti* people, so it became a perpetuating myth that there would have 33 crore demigods. Let see what about it, we can find in our original scriptures.

Basically, the word *'Koti'* has been wrongly highlighted here. Here *Koti* does not mean value of number system. It means category or type. So, it can be said that 33 *Koti* means 33 types. It includes all gods and demigods. They are the energies and manifestations of Brahman. These energies create, sustain, and destroy the universe. By this way the concept of 'tri-god' principle has come in front. *Brahma* is highlighted as the creator. Vishnu is highlighted as the preserver. Shiva is highlighted as the destroyer.

There is a proper explanation in Vedas and Upanishads about 33 gods and goddesses as follows—-

The *Rig Veda* mentions 33 divinities in the 1st mandala that there are 11 *Devas* (demigods) each for the three worlds or zones (earth, air/ether, and sky):

"Oye eleven gods whose home is heaven, Oye eleven who make earth your dwelling, Ye who with might, eleven, live in waters, accept this sacrifice, O gods with pleasure"[3].

33 divinities are also mentioned in the *Yajur Veda:*

"May deities, eleven threes, the three and thirty bounteous Ones, whose House-priest is *Brihaspati,* by impulse of bright Savitar, the gods protect me with the gods"[4].

In the '*Brihadaranyaka Upanishad',* the great saint *Yogyabalka* replied to a question from *Shakalya Rishi* that there are 33 Devas. In '*Satapata Brahmana',* an Upanishad the same 33 deities have been highlighted.

The particulars of these 33 deities can be found in one of the compositions of The Vedas named *'Brahmana'.* As per, *'Brahmana'* (also mentioned in Upanishads and Bhagvat Purana) the 33 deities are: 12 *Adityas*, 11 *Rudras*, 8 *Vasus*, and 2 *Ashwins* (Table-3). As per Vedas, *Aditi* is the mother of all gods (*Devamata*), from her all 12 zodiacal spirits from cosmic matrix were born called *Adityas*.

According to Bhagvat Gita, to worship demigods is not wrong but human's focus should be on the worshipping of the supreme to attain *Moksha* (ultimate liberation). As per Bhagvat Gita "whatever a person may sacrifice to other gods, O son of *Kunti,* is really meant for Me alone, but it is offered without true understanding"[5].

According to Bhagvat Gita— 'I (*Krishna)* am the only enjoyer and the only object of sacrifice. Those who do not recognize My true transcendental nature fall'[6]. After that Lord *Krishna* finally declared that — "Those who worship the demigods will take birth among the demigods; those who worship ghosts and spirits will take birth among such beings; those who worship ancestors go to the ancestors; and those who worship me will live with Me"[7].

Another statement from Bhagvat Gita makes it clear that our pivotal goal is to worship Lord *Krishna.* The statement is— "Vedic principles, those who worship demigods they achieve only flickering happiness, and return to this mortal planet again, those who worship Lord *Krishna* go back to him as the liberated soul"[8].

It is recognized that Hinduism is the oldest religion in the world but there is some misunderstanding among people about the supreme power or Bhagwan. According to various scriptures like 'Upanishads', 'Brahm-Samhita', 'Bhagvat Gita' and 'Puranas', it can be finalized that Lord *Krishna* is the *Bhagwan*. According to 'Vishnu purana' if one has six transcendental powers parallelly then he is called *Bhagwan*[9]. Complete wealth, complete strength, complete beauty, complete fame, complete knowledge, and complete asceticism are these six powerful features.

Conclusion:

From various citation of vast Vedas and other religious scriptures, it can be concluded that Hinduism is monotheistic. It directly means Brahman is one and second to none. Various analyzers of Vedas also positively give their views on this matter. The reputed German mystic and Vedic commentator Max Muller described this transcendental advancement of Vedic knowledge as Henotheism (adherence to one God out of several) and concluded that "the great divinity of Vedic God is One"[10]. The oneness of Brahman has a peaceful meaning. It means that we call the supreme power in different names in different faiths. Thus, Hinduism is a devotion to one single god so that everybody after the complete purification of mind and soul would be go back to Godhead (termed as *Moksha*). As per Bhagavatam, Lord *Krishna* is broadened in the trio form (*Brahma*, *Vishnu*, *Mahesh)* depending upon the three natural *Gunas* (*Sattva*, *Raja*, *Tama*) to create, preserve, and destroy the universe[11]. Actually, Hinduism came from a paradigm that there is only one supreme power for humankind. Everyone can pray for eternal bliss and can return to him. This can be termed as *Moksha*.

In this research some biases may not be excluded from various analysis of various records, narratives, translations, etc. Ultimately it can be said that any fault in and in citations is unintentional. It is absolutely true that a lot of research is required to support the present analysis.

Illustrations:

Table-1. The Supreme divinity (Brahman) is One according to *RigVeda*

Rig Veda	Citation Script
1st mandala*	First, sages' question 'is the one who is staggering these six cosmic regions, who dwells without birth, the one?
2nd mandala	Second, the mind of sages became stable saying 'Brahman is one and has no second'- (*'Ekam ebam advaitam'; 'Ekmeb dwityatam')*
3rd mandala*	Third, thoughts of sages became more cohesive and there was no doubt in their mind about the singularity of Brahman. There are 22 *Riks (Sukta 55) in this mandala. At the end of each Rik, sages declared, 'the source of power of all great deities is the same and He is the One and Almighty - ('Mahat Devanang Suratang Ekam')'.*
3rd mandala*	Finally, sages described Brahman as the 'shining *Light' - 'Barenyang Vargo' in the famous 'Gayatri Mantra'. This is confirmed by Lord Krishna in the BG, 'I am the Gayatri among mantras' (BG: 10.35).*
Prajapati	Oneness of Brahman
Vishmakarma	Oneness of Brahman

**mandala=chapter; Shukta=sub chapter; Rik=Verse*

Table-2. The Supreme divinity (Brahman) is One according to *Yajur Veda, Atharva Veda, and other Vedic scriptures*

Scripture	Citation Script
Yajur Veda	'The true knower is the one who knows that the lord is one and the same. He is omnipotent. Everything in life and inanimate is at his fingerprints, the center of all power is one and unique'
Atharva Veda	In the beginning He was the only one, the source of all creation. He is the Exalted in Might, the wise.'
Brahma Samhita	'I worship Govinda, the primeval Lord, who is inaccessible to the Vedas, but obtainable by pure Unalloyed devotion of the soul, who is without a Second, who is not subject to decay, is without a beginning, whose form is endless, who is the Beginning, and the eternal Purusha' 'He is an undifferentiated entity. all the universe exist in him, and He is present in His fullness in every One of the atoms that are scattered throughout the universe, at one and the same time, such is the Primeval Lord whom I adore'

Table-3. The name of 33 *devas (gods and goddesses)*

Supporting documentation for the quote

Group Name	Individual Name	Attributes
Adityas (12)	Vishnu	the head of all the Adityas
1	Aryaman	the protector of 'Milky way'
2	Indra	the king of heaven
3	Tvastar	the god of fashioner
4	Varuna	the god of sky and seas and for justice and truth
5	Dhatri	the god of domestic health and tranquility
6	Bhaga	the lord of wealth and prosperity
8	Parjanya	the god of rain and thunder
9	Vivaswat	synonym of sun god
10	Amshuman	no real denomination
11	Mitra	Hindu and Persian god
12	Pushan	The god of 'meeting'
Rudras (11)	Kapali Pingala Bheema Virupaksha Vilohita Shastra Ajapaad Ahirbudhnya Shambhu Chand Bhava	In the Brihadaranyaka Upanishad, it is described that the 11 Rudras represent ten vital energies. These are *Prana, Apana, Samana, Udana, Vyana, Naga, Rtadhvaja, Kurma, Deva Data, Krikala.*
Vasu (8)	Dhara Anala Anila Aap Pratyusha Prabhasa Soma Dhruva	Earth Fire Wind Water Sun Sky/Ether Moon Motionless Stars
Ashwin (2)	Nasatya and Dasra	the twin solar deities for Ayurvedic medicine The Ashwins are mentioned 376 times in the *Rigveda, with 57 hymns specifically dedicated to them.*

Supporting documentation for the quote 'Lord Krishna is the supreme divinity, Bhagwan'

Vedic scripture/Script

Brahma-Samhita

Isvarah paramah krsnah sac-cid-ananda-vigrahah anadir adir go-vindah Sarva karana karanam' (Krishna is the original Govinda, Bhagwan, He is an eternally happy Spiritual being, He has no other source, He is the source of all, and He is the root cause of all causes). *'Govindam adi-purusam tam aham bhajami'* (O Adi Purush Govinda, I worship you)

Brahma Upanishad

'Bhagwan is the omnipotent creator of the universe, who is unspoken, eternal, infinite, omnipresent, and the spiritual essence of the universe' Bhagavat Gita 'I am Brahma as the creator' 'I am Vishnu as the Adityas' Among the slayers I am Mahakal Rudra' and 'I am Shiva as Rudra' 'I am the establishment or refuge of Brahman irrespective of. I am the efuge of immortality, eternity, and ecstatic happiness' 'Everything inanimate and conscious has originated from both my natures. therefore, I am the root cause of the origin and destruction of the world' 'There is no one better than me. The whole universe resides in me, just as the gems in the sutra are lyrical' 'I am the Paramatman in the heart of all living beings, I am the Origin, the 10.20,10.32 Middle and the infinite of the universe'

Srimad-Bhagvatam

Krishnatu Bhagwano Soyong (Lord Krishna is Lord Himself, and 'Cause of all causes')

Endnotes

1. Rig Veda - 1.63, 1.174.1.s
2. Rig Veda- 1.164.46.
3. Rig Veda- 1.139.11.
4. Yajur Veda- 20.11.
5. Bhagvat Gita- 9.23.
6. Bhagvat Gita- 9.24.
7. Bhagvat Gita- 9.25.
8. Bhagvat Gita- 9.21.
9. Vishnu Purana- 6.5.64.
10. Muller- 1859.
11. Bhagavatam- 1.2.23.

References

- Aiyar, K.N.- 'Brahmaopanishad of Krshna-Yajurveda', Vasanta press, Madras, 1914.
- Basu, A- 'The Indian Monotheism', boundary 2- An International journal of literature and culture, North Carolina, USA, 2012.
- Flood, G.D.- 'Hindu Monotheism', Cambridge university press, Cambridge, UK, 2020.
- Hocart, A.M.- 'The origin of Monotheism', Folklore, Londan, UK, 1922.
- Javadi, S- 'Hindi beliefs: from Monotheism to Polytheism', jocO quarterly journal, Dordrecht, Netherland, 2014.
- 'Lord Krishna Viraat Roop'.https://www.meesho.com(accessed on 02/01/2025)
- Prabhupada, A.C.- ' Srimad Bhagvatam', Bhakti Vedanta Book trust international publication, Alachua, USA, 1977.
- Saha, S- 'Is Sanatan Dharma Monotheistic', International journal of Hinduism

and philosophy, Queensland, Australia, 2021.

- Thakur, B.S. - 'Brahma Samhita English translation', Bhakti Vedanta Book trust publication, Mumbai, 1932.
- Venkataraman, R- 'Hinduism: A complex Interplay Between Monotheism and Polytheism', University of Pennsylvania journal, Pennsylvania, USA, 2014.
- Wainwright, W.J.- 'Monotheism and Hope in God', Cambridge university press, Cambridge, U.K., 2020.
- Wilson, H.H.- 'Rig Veda English translation', Oxford university press, Oxford, U.K., 1888.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Visual Representation of Indian Sports Women taking stand against Patriarchy: A study of certain Indian Movies on Women's sports

Dr. Usnis Banerjee
Ph.D. in English,
Completed in 2024 from Central University of Jharkhand
Ranchi, Jharkhand, India
E-mail: usnis1996@gmail.com

Abstract: The study has its focus on some of the Indian movies based on women's sports where we can see them struggling against the very common patriarchal notion. But they become successful to fulfill their dreams. The study will mainly look into movies like, *Chak De! India* (2007), *Mary Kom* (2014), *Dangal* (2016) and *Saand Ki Aankh* (2019). A woman dreaming to make her career in sports has to go through so many difficulties in India. Because of the patriarchal notion and an orthodox mind set a sports woman face the lacks of support from the family as well as the authority. So far, the society is concerned, there are only a few numbers of people who are aware or concerned of this fact. Some filmmakers of the India have been putting their effort on representing this issue visually through their movies.

Keywords: Indian movies based on women's sports, patriarchal notion, visual culture, Elaine Showalter, Gynocriticism, Feminist Criticism in the Wilderness.

Introduction

The study deals with some of the Indian movies based on women's sports where we can see them struggling against the very common patriarchal notion to fulfill their dreams. Some of the situations, dialogues delivered by the character and some activities by the male characters in those movies represent graphic descriptions of the male oppression and practice of patriarchy. Along with that the vivid description of the female characters aspiring in different sports games after so many hurdles equate their struggle with the struggle for aspiring of woman writers and critics.

The movies used in this study are *Chak De! India* (2007) by Shimit Amin, *Mary Kom* (2014) by Omung Kumar, *Dangal* (2016) by Nitesh Tiwari and *Saand Ki Aankh* (2019) by Tushar Hiranandani. *Chak De! India* is a fictional story about the Indian women's national field hockey team; the script is inspired by the team's win at the 2002 Commonwealth Games. *Mary Kom* tells the story of Mary Kom's journey of becoming a boxer to her victory at the 2008 World Boxing Championships in Ningbo. *Dangal* is based on the Phogat family, Mahavir Singh Phogat trains his daughters Geeta Phogat and Babita Kumari to become India's first world-class female

wrestlers. *Saand Ki Aankh* is based on the lives of sharpshooters Chandro and Prakashi Tomar.

Elaine Showalter's concept of Gynocriticism has been used to analyze the movies. Gynocriticism is, "A term introduced by American feminist literary critic Elaine Showalter to classify critical work such as her own which focuses exclusively on literature written by female authors. Its twofold aim is to recover 'lost' or 'neglected' women writers and to understand in its specificity women's construction of textual meaning. The term is not widely used today, but the two key examples of gynocriticism, namely Sandra Gilbert and Susan Gubar's *The Madwoman in the Attic* (1979) and Elaine Showalter's *A Literature of their Own* (1977), are still read today, so the practice of gynocriticism, if not the word, is very much alive." (Buchanan) Her essay *Feminist Criticism in the Wilderness* has dealt with the struggle for aspiring of woman writers, critics and women in academics, as the major issue.

"Quite apart from the extraneous similarities between screen and mirror (the framing of the human form in its surroundings for instance), the cinema has structures of fascination strong enough to allow temporary loss of ego while simultaneously reinforcing the ego." (Mulvey 365) So it is clear that cinema as a visual culture not only is inspired by the society but also inspires the society by time to time. Laura Mulvey in her essay *Visual Pleasure and Narrative Cinema* has described how the Hollywood cinema for years have portrayed a woman. According to her the suffering of the women in the is a matter of enjoyment for the audience. The woman in movies became the symbol of lack of the certain genital organ. It is a way of showing how women are not able of looking after of her own has to be backed and supported by the male. Male has been portrayed as the savior of female, a weaker part of the society. In the end woman in Hollywood cinema, "To summarize briefly: the function of woman in forming the patriarchal unconscious is twofold; she first symbolizes the castration threat by her real absence of a penis and second thereby raises her child into the symbolic." (Mulvey 361) The movies taken into account in this study are not the representative of this typical style of Hollywood. These Bollywood movies have proved that women does not require men to survive in the society. Though some characters like Kabir Khan in *Chak De! India* and the Doctor in *Saand Ki Aankh* were there to give backing to the women in their path, their only aim was to provide autonomy to them. The comment made by Mulvey has been succeeded by those movies, "The satisfaction and reinforcement of the ego that represent the high point of film history hitherto must be attacked; not in favor of a reconstructed new pleasure which cannot exist in the abstract, or of intellectualized unpleasure, but to make way for a total negation of the ease and plenitude of the narrative fiction film." (Mulvey 363)

Research Questions

1. How the Indian Cinema portrays the image of a sports woman?
2. Are such movies accurate in creating the correct visual culture for the mass?
3. Can those movies really become the inspiration for the girls struggling for their dreams to stand against the patriarchal notion?

Portrayal of a sports woman in Indian Cinema

i) *Chak De India:*

Chak De! India in the first half of the movie portrays a women's hockey team with a number of best-selected female hockey players of India, for team India who had almost forgotten what it means to be in team India. The aim of almost all the players of the team was to enjoy the benefits provided by the Government. The blame should not be put on the players only because the Hockey Federation of India itself seems to be unconcerned about women's hockey. The strangest thing about this this was that there was a female member in the federation and even she is not in a mood to give any attention to the team. So here we see that the Movie portrays a world where India is the toughest ground for a sports woman to even fulfill all the criteria for becoming a real sports person.

Things started to change when the ex-captain of Indian men's hockey team Kabir Khan came to coach the women's hockey team with the vision of world championship. The movie is a representation of all the odds that a woman has to face to aspire in life. Discouragement from society, family, sometimes even from their life partners, that's all they get. The character of Kabir Khan though being male character has been portrayed as the one who helps and encourages them in overcoming all the hurdles in their way to success.

ii) *Mary Kom*

Mary Kom is the biographical account of Mangte Chungneijang Mary Kom the only female to become World Amateur Boxing champion for a record six times and the only female boxer to have won a medal in each one of the first seven World Championships, and the only boxer (male or female) to win eight World Championship medals. The first half of the movie is a filled up with a lot of actions by Kom's father whose actions prove that to become a boxer for a girl in India is not an easy job. He thinks that his daughter will spoil her face by taking punches on her face in boxing and will never be able to get married. (Kumar) But he never thinks of letting her make her own identity. Kom's father was too much reluctant to let his daughter enter the boxing ring that he put his daughter in a situation to choose between her father and boxing.

iii) *Dangal*

The movie Dangal shows the real-life story of a father who fights against all the odds that he had to face to make his daughters fulfill their dreams. Because of patriarchal notion remaining in the society caused him

not to realize the potential of his daughters. But later he started training them for wrestling ground. The society discouraged him by saying that wrestling is not for women. (Tiwari) Mahavir Singh's daughters Geeta and Babita were not allowed to enter the local wrestling grounds as they are girls. So, their father made his own wrestling ground to train them. At first the girls themselves were very reluctant of preparing themselves for wrestling and gain a man like physique. Because of the differentiation caused by patriarchy in rural India, the girls at the beginning were not able to understand two things. One is their potential and the second is the importance of their father's effort.

Later in the movie we see that Mahavir Sing by breaking the social stigma sets a new trend for other girls to learn wrestling.

iv) *Saand Ki Aankh*

Though belonging to rural India, where most of the women instead of going ahead in life, go to another house to become housewife, Sister-in-laws Chandro Tomar and Prakashi Tomar not only become the India's oldest sharpshooters but also prepare their daughters for world championship. The movie along with the fighting of women as sports person has really proved that age is just a number. In the movie we see that the eldest male member of the Tomar family thinks that only men have the right to touch the guns. (Hiranandani) But he was unaware of the fact that two female members of the family have far better shooting aim than him.

Instances of patriarchy in the movies

The movies *Chak De! India, Mary Kom, Dangal, Saand Ki Aankh* portray instances where the practice of patriarchy and the Indian sports women's stand against it.

In *Chak De! India* an officer of Hockey Federation stated that one who is having expectations from the women's team is making a big mistake. He also said that the team is only for official requirement. He thought the team would not able to compete with the school teams of the European country. (Amin) But later we see that the team not only gives a tough competition to the men's team but also becomes world champion going beyond everyone's expectations. Later in the movie we see the father-in-law of the captain of the team and the fiancé of one of the strikers of the team forced them to avoid the women's world hockey tournament for the marriage and family function.

In the beginning the team did not have the confidence of winning but things started to change when they started to feel the importance of teamwork after a lot of attempts by their coach Kabir Khan. On the day of the match that was played between women's and men's team as a challenge, Kabir told the women's team that their match is not against the 11 men of the opponent team but their match is against all the people in the country who think that playing Hockey is not an Indian woman's cup of tea. One of the strikers of the team was so religious in breaking the social stigma that

she stated, she wants to make highest goals to show her boyfriend who was the vice-captain of the Indian cricket team.

In the movie *Mary Kom,* Kom's father states that boxing gloves are not toys of girls. When he came to know that other girls like her daughter were being trained by the coach, he was offended and said that one should not train the girls for fighting. But against her father's discouragement Kom didn't stop. In front of a reporter, she expressed that if girls are given the right opportunity, they can do anything. When Mary approached the street fight there also, she was told that the fighting ground is not kitchen.

In the movie *Dangal* Mahavir Sing is an ex-wrestler who has performed in international tournaments. His dream was winning Gold Medal for the country which he failed to do because of financial crisis and family responsibilities. Later he had the plan to fulfill his dream by preparing his son for the world championship. But all his children were girls. But he never realized that he can train his daughters for wrestling until they beat up two boys badly. Because of the patriarchal notion he had always thought that only a boy can have a career in wrestling. Added to that the patriarchal society at the starting never accepted and supported his decision of training his daughters for wrestling. The villagers started talking behind him. They stated girls' only destiny is becoming housewives. They found Mahavir's decision of training his daughters to be shameful. But now he knew that his daughters are not less powerful than anyone's sons.

In *Saand Ki Aankh*, we see that Shooter Grand-Mothers, Chandro Tomar and Prakashi Tomar have to trick their husbands to go for competitions as the female members of the family are not allowed to go outside the house without any male. Added to that they knew that their husbands would never allow them to participate in shooting competition. The eldest brother-in-law of Chandro Prakashi Tomar was such a hardcore patriarch that he was not willing to let them open a homebased tailoring business. He would not eat anything that is earned by the female members of the family. When the whole thing came in front of the village that Tomar Grand-Mothers were befooling their husbands to participate in shooting competitions, there was a heated discussion in the house. Prakashi out of sorrow and ager stated that there is no difference between the wives and the domestic animals of the house. But in the climax scene we see that the Tomar Grand-Mothers end up being the inspiration of many young girls to join shooting passionately. Prakashi's daughter in her jerky prints her mother's name instead of his father's name.

Women's sports in Indian Cinema through the lense of Eline Showalter's Gynocriticism

Showalter believes, "Gynocritics begins at the point when we free ourselves from the linear absolutes of male literary history, stop trying to fit women between the lines of the male tradition, and focus instead on the nearly visible world of female culture ...." (Showalter 217) She also stated,

"In contrast to this angry or loving fixation on male literature, the programme of gynocritics is to construct a female framework for the analysis of women's literature, to develop new models based on the study of female experience, rather than to adapt male models and theories." (Showalter 217) So here we see that Gynocriticism is the area of study where the struggle of women as a critic, as a person and as writer is dealt with. Showalter's approach is towards the liberation of women from the stereotypes created by men. In the previous section we saw that girls have to fight against the patriarchal notion of the society to fulfill their dreams. Though being sportsperson before entering the field a woman has to face the rules set by the patriarchal society. But end of the day they make their way towards the victory. Just like that in literature, women either as a fictional character or a real-life person will have to find its way towards the freedom and autonomy. The men's stereotypical depiction of woman as sufferer has to be changed. No excuse like male as the angry and loving person should be valid in that case.

She stated, "we have studied women writers in isolation that we have never grasped the connections between them. When we go beyond Austen, the Brontes and Eliot, say, to look at a hundred and fifty or more of their sister novelists, we can see patterns and phases in the evolution of a female tradition which correspond to the developmental phases of any subcultural art." (Showalter 217) Just like that in sports as Kom in the movie *Mary Kom* has while giving an interview to a reporter said if you go in search of talent in India, you will get at least one from every corner. Here her statement was addressed for the girls and boys who remains undiscovered. This happens because the society is not yet ready to see sports as a career. Added to that when the question comes of woman as sports person, the society is not even ready to accept it as a side career. In *Chak De! India* Kabir Khan to one of the players stated that he thinks the society's problems is not with sports. It is okay if they play cricket but with hockey there are some problems. Just like in literature some women writers are read and some are not that much talked about and get lost day by day. In the sports ground too hockey is being ignored. In men's hockey there is some support from the federation as we have seen in the movie but women's team gets very less support from the federation. Just like some unread women writers the team stays only on paper for official requirement not on with the ground playing with real sportsman spirit with audience witnessing their performance and they being cheered by the spectators.

In all the movies discussed, we have seen that people against women sports gives one common excuse. They think, sports and women are not for each other. This tendency of stereotyping has been seen in literature too by the Showalter, "we must protest now as in the nineteenth century against the equation of the feminine with the irrational." (Showalter 219) The tendency of seeing women as the irrational is not only bad for women but also harmful for the society which will never be able to see beyond the patriar-

chal mindset to note the potential in women. When half of the socities abilities are being igonred irrespective of different fields like sports and literature, one can't expect the society to become better.

Another concept discussed by Showalter equates the struggle of women on ground and women with pen. Just like the Indian movies based on women sports give an account of experience of women of facing and getting over the hurdles caused by the male dominancy, feminist critique's subjects as explained by Showalter includes, "the images and stereotypes of women in literature, the omissions and misconceptions about women in criticism, and the fissures in male constructed literary history. It is also concerned with the exploitation and manipulation of the female audience, especially in popular culture and film; and with the analysis of woman-as-sign in semiotic systems." (Showalter 216) She also came up with a problem with feminist criticism. She said, "one of the problems of the feminist critique is that it is male-oriented. If we study stereotypes of women, the sexism of male critics, and the limited roles women play in literary history, we are not learning what women have felt and experienced, but only what men have thought women should be." (Showalter 216) It means in field too if women focus only on their performance not on avenging against the domination of male, that will be a greater approach. In *Chak De! India* one of the strikers of the team was not giving pass to another striker for some matches. The reason behind that was she wanted to become the highest scorer of the tournament and showcase her abilities to her dominating fiancé who's also a sports person and thinks hockey is a less important game than cricket. In a world tournament setting goals to serve one's won ego can become harmful for the whole team. Instead of doing so from the very starting of the tournament, she would have focused on the teamwork. "Matthew Arnold also thought that literary critics might perish in the wilderness before they reached the promised land of disinterestedness;" (Showalter, Feminist Criticism in the Wilderness 179) It means, for the empowerment and the eaquality of male feamle the female has to act without the self interestedness. Because if women focus only on becoming rebel against men they will fail to do their work.

Kabir Khan in *Chak De! India* fought against all the odds caused by patriarchy. The same thing was done by Mahavir Singh in *Dangal*. In *Saand Ki Aankh* without the help of the Doctor, who trained the Tomar Grand-Mother's for shooting, the success story of them and their daughters could have never taken place. It was a male coach who in *Mary Kom* told that a mother is the most powerful fighter. So just going against the male is not what women empowerment leads to. It is common destiny of some people, who irrespective of their gender are fighting for the equality of men and women. Showalter stated, "I do not mean to endorse the separatist fantasies of radical feminist visionaries". (Showalter, Feminist Criticism in the Wilderness 184) Radicality people need to work together. So, she said, "It is time for feminist criticism to decide whether between religion and revision

we can claim any firm theoretical ground of our own." (Showalter, Feminist Criticism in the Wilderness 184) What she suggests is to shift from focusing to only fight against male dominancy to focus on their own empowerment. She observed, "Feminist criticism has gradually shifted its center from revisionary readings to a sustained investigation of literature by women." (Showalter, Feminist Criticism in the Wilderness 184)

Conclusion

So, in this study we have come across some of the Indian movies based on women sports in India. Four movies, *Chak De! India* (2007) by Shimit Amin, *Mary Kom* (2014) by Omung Kumar, *Dangal* (2016) by Nitesh Tiwari and *Saand Ki Aankh* (2019) by Tushar Hiranandani, not only represent four different sports but describe women as warriors against the domination of male and useless rules made by them to construct the patriarchal power structure in the society where the free will of women does not exist. The movies *Chak De! India* displays the power of teamwork of a women hockey team. With zero expectation they started and with world championship they set a benchmark. The movie *Mary Kom* shows how a young Indian girl can go even against her father to reach her destiny. *Dangal* teaches us to keep equal faith and expectation from both our girls and boys. Mahavir unlike other fathers of the village goes against all the odds of the society to train his daughters for international wrestling championship. *Saand Ki Aankh* breaks the stereotype regarding women's age as a barrier. Not only the Tomar Grand-Mothers, they also make their next generation ready for international shooting competition.

Mulvey said, "The conventions of mainstream film focus attention on the human form. Seale. space, stories arc all anthropomorphic. Here, curiosity and the wish to look intermingle with a fascination with likeness and recognition: the human face, the human body, the relationship between the human form and its surroundings, the visible presence of the, person in the world." (Mulvey 365) Looking at the movies from Mulvey's point of view, this study concludes that Indian Cinema creates a rebellious image of the sports woman, whose destiny comes only after the victory against the male supremacy. The movies dealt with in this study like other forms of arts are not free from the use of exaggeration. In some points of all the movies the dialogues portraying the practice of patriarchy are indicative of the fact that they have been used to bring the feeling of the movie strongly. Followed by that the fight of the sports girls against the patriarchy is eventually exaggerated a bit. But end of the day these movies can really inspire the young girls to grow in life. Except *Chak De! India* rest of the three movies are based on real events. So, these movies can set a bench mark for young girls, upon whom the future of the country lies. Specially the movies *Mary Kom, Dangal* and *Saand Ki Aankh* breaks the taboo for girls who think, boxing, wrestling and shooting are not for girls.

References

- Buchanan, Ian. *Gynocriticism*. n.d. Web. 17 August 2020. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095913896>.
- *Chak De! India*. Dir. Shimit Amin. 2007.
- *Dangal* . Dir. Nitesh Tiwari. 2016.
- *Mary Kom*. Dir. Omung Kumar. 2014.
- Mulvey, Laura. “Visual Pleasure and Narrative Cinema.” *Feminism and Film Theory* (2013): 57-68. PDF.
- *Saand Ki Aankh*. Dir. Tushar Hiranandani. 2019.
- Showalter, Elaine. “Feminist Criticism in the Wilderness.” *Critical Inquiry* (1981): 179-205. PDF.
- Showalter, Elaine. “Towards a Feminist Poetics.” Newton, K. M. *Twentieth-Century Literary Theory.* . Palgrave, London, 1997. PDF.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Reservation Policy in India: Balancing Social Justice and Meritocracy

Swati Chongder
Research Scholar
Central University of Jharkhand
Ranchi, Jharkhand, India
Email: sasankachongder1233@gmail.com

Abstract: As a Foundation of socio-political landscape in India, the reservation policy seeks to create a more equitable society by addressing past inequalities. The dynamic nature of India's reservation policy reflects India's ongoing journey towards social justice, it's crucial to understand its role in promoting equality of opportunity for all. Reservation have played a pivotal role in promoting social inclusion and representation fir marginalized communities. Yet, this policy has ignited a debate regarding its effects on merit and efficiency. This article discharges its Constitutional roots, landmark judgements, and pivotal milestones, analyse changes through the reservation policies the landscape of opportunities. Examine its constitutional basis, key legal milestones and the debate between reservation policy and merit.

Keywords: Reservation Policy, Social Justice, Meritocracy, Affirmative Action, Equality, Marginalized Communities

"***Injustice anywhere is a threat to justice everywhere***."
— Jr. Martin Luther King

Introduction

The Reservation policy in India represents a significant effort to address historical injustice of caste system. By providing quotas for certain communities like Schedule Caste (SC), Schedule Tribes (ST) and Other Backward Caste (OBC), it seeks create a more equitable society, ensuring uplift and representation of marginalized communities in India. This policy designed as an affirmative action measure, powerful tool for social and economic upliftment. So, by providing access education and resources, it empowers SCs, STs, OBSs and Socially and Economically Weaker Section (EWS) to overcome historical disadvantages. The Journey towards equitable opportunities in society and fostering an environment ripe for innovation and growth, India has catalysed a much-needed transformation in the workforce through the implementation of reservation system in constitution. But, as the debate around meritocracy continues, Supreme Court stance on merit challenge.

Historical Background

Reservation policy in India reflects a complex history intertwined with caste, religion and social equity, dating back to British rule and evolving

through significant reforms.

1. In 1882 the Hunter Commission called for free and compulsory education and government jobs for everyone.
2. In 1902, Kolhapur took a significant step forward with 50% reservation for backward communities in state service.
3. 1908 marked in Indian history as reservation were introduced for communities participating in British administration.
4. In 1909, Morley-Minto reforms aimed to address representation.
5. The Government of India act 1919, laid the ground work for reservation policy, that shape the socio-political landscape for India.
6. In 1921, The Madras Presidency introduced 44% reservation for non- Brahmins, 16% for Muslim, 16% for Anglo-Indian and Christians and 8% for Schedule Caste.

Poona Pact

The Communal Award sparked intense debate, despite Mahatma Ganghi's fierce opposition, which stemmed from the concern for Hinduism, known as Poona Pact. This pact stands as a testament to the power of negotiation and compromise in the pursuit of justice. This agreement between B. R Ambedkar and M. K. Gandhi redefined political representation for depressed classes, moving away from separate electorates with reserved seats which was a significant step towards ensuring representation and non-discrimination in public service. The discrepancy in seat allocation for classes in the central province raises important questions about equity. With a population of the depressed class at 25%, the contract promised 28 seats, yet only 20 were provided.

The debate surrounding reservations often overlooks the profound contributions of Dr. Ambedkar, who, as the law minister and chairman of the drafting committee, wielded both symbolic and actual authority. His appointment by the Indian National Congress, it was a strategic move that highlighted his unparalleled legal expertise. The debate on reservations during the Constituent Assembly was pivotal in shaping Indian democratic framework. It highlighted the need for social justice and equality, ensuring that marginalized voices were heard and represented. In the Constituent Assembly debate, Dr. B. R. Ambedkar highlighted the important provisions for reservation in education and public employment.

Constitutional Provisions

Indian Constitution lies a commitment to social justice, ensuring that historically disadvantaged groups receive equitable representation. These foundational provisions pave the way for reservation policies and affirmative action, fostering a more inclusive society.

Article 15(4) and 15(5): The provisions under Article 15(4) and 15(5) are vital for the advancement of SEBCs, SCs, and STs.

Article 15(4), introduced by the First Amendment Act of 1951, marked

a significant milestone in the fight for educational equity. By reserving seats for SEBCs, SCs, and STs in educational institutions, including private ones, it opened doors to countless opportunities.

Article 15(5) through the 93rd Constitutional Amendment Act, 2005, the landscape of higher education has transformed. This amendment allows for special provisions in private institutions for SEBCs, SCs, and STs, reinforcing our commitment to equality and access.

Article 16(4) and 16(4A):

Article 16(4) serves as a crucial mechanism for the state to reserve appointments for backward classes, ensuring they are adequately represented in public services.

Article 16(4A), introduced by the 77th Constitutional Amendment Act in 1995, plays a crucial role in ensuring that SCs and STs receive fair opportunities in promotions.

Article 46: The Directive Principles of State Policy is to safeguard the rights of weaker sections, especially SCs and STs, from social injustice and exploitation, cornerstone for developing effective reservation policies and welfare measures.

Article 338: Article 338 paves the way for the National Commission for Scheduled Castes (NCSC), a vital body dedicated to addressing the challenges faced by Scheduled Castes.

Article 340: It empowers the President to appoint a commission to investigate the conditions of socially and educationally backward classes (SEBCs) and recommend measures for their advancement. This provision laid the foundation for the formation of the Mandal Commission, whose recommendations in 1980 led to the introduction of 27% reservations for OBCSs in government jobs and educational institutions.

Landmark Judgement

The landmark case of **State of Madras v. Champakam Dorairajan** (1951), emphasizing the importance of equality under article 15(1) of the Constitution. The Supreme Court's ruling against caste-based reservation sparked a pivotal shift, leading to the first amendment of the constitution, it challenged the caste-based reservation in education institution. This case led to the first amendment of the Constitution in article 15(4).

MR Balaji v. State of Mysore (1963) related to reservation in educational admissions could exceed 50%. But Mysore had introduced 68% reservation for various categories of students, reservation exceeding 50% in educational institutions was unconstitutional.

Indra Sawhney v. Union of India (1992)- The Mondal Commission Case, dealt with the implementation of the Mandal Commission's recommendations to provide 27% reservation for OBCs in government job and educational institutions, exclude creamy layer.

M. Nagraj v. Union of India (2007), Court held that reservation in promotions should be implemented if the state could prove that there was

inadequate representation of SCs and STs in their service.

In **Maratha Reservation Case**, Supreme court's decision in 2020 to strike down 16% reservation for Maratha community in Maharashtra has sparked significant discussions about equity and access education and employment. Maharashtra government has introduced this reservation under socially and educationally Backward Classes (SEBC) category.

State of Punjab v. Davinder Singh (2024), State had the power to sub -classify the groups under reserved categories for SCs and STs.

Sukanya Santha v. Union of India (2024), highlights the urgent need to address caste-based discrimination in prison. Supreme court reaffirmed the principle of equality enshrined in article 14. Reservation in prisons could not be justified based on caste, reinforcing the constitutional mandate for equality.

The Social Justice and the Meritocracy Argument

Social Justice is necessity for thriving democracy in context like India, where entrenched caste systems create barriers to equality. The pursuit of social justice is essential for a balanced society; it champions the rights of disadvantaged groups while encouraging the privileged to contribute positively to society. The essence of social justice in India is rooted in affirmative action mandated by Indian constitution. Indian Constitution lays the groundwork for a society that prioritize social, economic and political equity for all. To create a truly equitable society, must acknowledged the disparities faced by certain groups and implement preferential treatment where necessary. In pursuit of true equality, the need for preferential treatment for those who face social and economic disadvantages. By reserving seats in education and government for under representative communities, pave the way for social and economic justice.

Achieving social justice, requires that wealth and opportunities are shared fairly across society. By embracing both meritocratic ideals and need -based perspective, address past inequalities while fostering a society that values every individual potential.

In a landmark decision, the Supreme Court has taken a bold step in addressing the long-standing 'merit versus reservation' debate by ruling extend reservation for OBCs in the all-India quota for medical and dental courses, emphasizes the importance of 'substantive equality' over the outdated notion of 'formal equality'. This shift acknowledges that true equality requires addressing social disparities and empowering background. Justice DY Chandrachud eloquently point out, true merit is influenced by various factors, the narrative of merit often outlooks the significant advantages that come from social and cultural capital, hard work alone does not equate to merit.

Navigating the intricate landscape of affirmative action and meritocracy, the 103rd (10% reservation for economically weaker section on educational institution and government jobs) and 106th (one-third reservation of

women in the Lok Sabha, state legislative assemblies and Delhi legislative assembly) Constitutional amendment present both challenges and opportunities, highlight the ongoing debate between social justice and meritocracy.

As India navigates the complexities of reservation policy, the conversation around equality versus equity of outcomes becomes increasingly important. Supporters of this policy argue that without these policies, structural discrimination will continue to hinder progress for marginalized group. Opponents argued that, the intersection of merit and reservation policy in professional roles raises important questions about institutional performance.

A foundation stone of democracy the Indian Constitution embodies the spirit of social justice an equality. Its commitment to dismantling the caste system and integrating marginalized voices is a testament to collective journey towards equity. The Preamble of the Constitution is not just a statement also a commitment to justice and equality for every citizen. The Preamble serves as a reminder that true progress can only be achieved when every segment of society is induced. So, in a nation as diverse India, reservation policies play a pivotal role in addressing systematic discrimination and fostering opportunities for marginalized communities, while debate continues, these measures have undeniably fostered greater equality.

Reservation policy has played a crucial role in promoting social equity, However, the challenges it faces today, ranging from legal constraints to debates on socio-economic criteria. The debates about equity versus meritocracy highlight the complexities of this policy.

1. Despite Constitutional safeguards, the promise of reservation policy is being compromised by corruption, inefficiencies and exploitation by bureaucrats. Fraudulent caste certificate acquisition is robbing deserving individuals of opportunities, while political agendas overshadowed genuine upliftment.
2. As Supreme Court navigates the complexities of reservation policies, the 50% cap remains a pivotal point of contention. The introduction of the EWS quota has raised questions about the balance between economic and caste-based justice.
3. The debate around reservation policy is complex and multifaceted. Critics argue it can lead to reverse discrimination.

Contemporary Issues

Patna high court has made headlines by overturning the 65% reservation cap in government jobs and educational institutions, reigniting discussions on equity and opportunity. This decision opens the floor for renewed dialogue on the balance between opportunity and equity in public service.

Telangana government implemented in 2025 a caste survey and passed a bill, proposed 42% OBCs reservation, aiming for data driven reform and a potential national model for equity, empowerment and representation for marginalised communities.

11.25% reservation in higher educational institutions, extending quota benefits beyond government jobs for socially and economically backward classes, exclude admission in medical and engineering colleges in Odisha.

Internal reservations for Schedule Castes, allocating 6% to Madigas, 6% to Holeyas and Alemani caste and 5% for Bhovi, Lambhani and other communities by Karnataka government, aims for balanced representation which is crucial in social justice policy making.

Way Forward

1.Embracing a hybrid approach to reservations can create a more equitable landscape for all candidates from reserve categories to compete in the general category when they achieve higher cut-offs, through this India can foster a fairer and more diverse environment.

2.The call for time-bound reservations is a pivotal step towards ensuring that social justice and economic development remain dynamic and responsive. By evaluating this policy every year for better assess their impact and make necessary adjustments.

3.The future of India's reservation policy hinges on its adaptability to the evolving socio-economic landscape, for reforms that prioritize economic based criteria and quality of education of marginalized community, ensure that everyone competes on equal footing.

Conclusion

As India strides towards progress, the reservation policy remains a keystone of social justice and addressing historical inequalities. Striking a balance between meritocracy and social justice through support for disadvantaged is essential. By reforming the system to prioritize economic backwardness and educational opportunities are crucial to create a more inclusive society. Balancing these two ideals, social justice and meritocracy, it shapes the very fabric of Indian Society.

References

- Agarwal, A. (2025), "Landmark Cases on Reservation in India", Retrieved from lawbhoomi.com/landmark-cases-on-reservation-in-indiAustin, G. (1966), "The Indian Constitution Cornerstone of a Nation", Oxford University Press
- Govindharaj, Y. Kareem. A.A. (2023), "Reservation in India Concerning its Political Responses and News points, Supporting and opposing parties, and its' role in the states: An Overview, Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/375866194
- Gupta, R. (2022), "False Polarity: On Reservation System", Retrieved from timesofindia.indiatimes.com/readersblog/contemporary-addict/false-polarity-on-reservation-system-45388
- Imam, M.A. (2024), "Reservation Policy and Social Justice in India", RESEARCH REVIEW, International Journal of Multidisciplinary, 9(2): 144-151
- Kumar, V. (2005), "Understanding the Politics of Reservation: A Perspective

from below", Economic and Political Weekly, 40(9): 803-806

- Rana, M. S. (2008), "Reservations in India: Myths and Realities", Context Publishing Company
- Santoshi, I. Dutt, O. (2023), "Reservation System in India: Is It Indispensable?", International Journal of Law, 9(6): 181-183
- Shah, K. (2025), "Affirmative Action and Meritocracy in India: A Detailed Analysis of the National Commission for Backward Classes (NCBC), International Journal For Multidisciplinary Research, 7(2)
- Sharanappa, R. D. Male, D. G. (2023), "The Issues of Reservation Policies in India", International Journal of Civil Law and Legal Research, 3(1): 48-52
- Retrieved from thehindu.com/opinion/editorial/false-dichotomy-the-hindu-editorial-on-the-merit-versus-reservation-debate/article 38315266.ece
- Retrieved from timesofindia. Indiatimes. Com/india/patna-high-court-strikes-down-bihar-govts-65-reservation-in-jobs-education/articleshow/111131372
- Retrieved from timesofindia. Indiatimes. Com/city/hyderbad/telengana-sets-the-tone-for-social-justice-2-0-says-kharge/articleshow/122889621.cms

—

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

The Contribution of women in the Indian National Army (1942-1945)

Namita Mandal
Dept. of History
MA from the University of Gour Banga
Malda, West Bengal, India
E-mail: namita25588@gmail.com

Abstract: The Indian National Army founded in 1942 by Subhas Chandra Bose during second world war II .He was a prominent Indian Nationalist leader. Women played an important role in India at the time. Laksmi Swaminathan, Janaki Thevar, and Saraswati Rajamani requires summarising their contribution to the Indian Independence movement, particularly their roles in the Rani of Jhansi Regiment. The bravery and commitment of the women in the Rani of Jhansi Regiment, though their combat action were limited but to the INA'S ultimate defeat, remain a powerful and inspiring chapter in India struggle Independence.

Keywords: Indian National Army, Rani of Jhansi, Dr. Laxmi swaminathan, Janaki Thevar, Saraswati Rajmani.

Introduction

The Indian National Army was a military force that split during world war II in Southeast Asia, including Singapore, malaya and Burma. with the aim of liberating Indians from British Colonial colonial rule. The INA was founded in 1942 by great Indian leader Subhas Chandra Bose. The contribution of women in the Indian National Army was a revolutionary step in Indian's freedom struggle In1942.This wielded to the formation of the Rani Jhansi Regiment led by warrior women Dr. Lakshmi Swaminathan, was a prominent figure in the Indian Independence movement, a doctor and a social activist. Another warrior woman is Janaki Thevar, a 16year old who gave up a life of luxury to battle for India's freedom in her country of origin. Saraswati Rajmani was an Indian freedom fighter and a veteran of the Indian National Army (INA), also known as Azad Hind Fouj. They proved that women were not just support of the couse but were capable, wiling and brave soldiers in their own right.

Rani of Jhansi regiment:

The regiment was named after Rani Lakshmibai of Jhansi, a prominent figure in the Indian Rebellion of 1857. The Rani of Jhansi regiment was set up by Netaji Subhash Chandra Bose He announced the formation of the regiment on July 12,1943 as part of his vision for the liberation of India.

Dr. Lakshmi Swaminathan

Lakshmi Swaminathan was born on Oct 24, 1914, in Madras (now

Chennai). She completed her MBBS degree from Madras Medical College in 1938 a diploma in gynecology and obstetrics in1939.She worked as a doctor in the Government Kasturba Gandhi Hospital located at Triplicane Chennai. The Rani of Jhansi regiment was a unique and historically significant all-female combat regiment of the Indian National Army during world war II. It was a pioneer initiative that broke traditional gender barriers and symbolized the widespread desire for Indian Independence. The regiment was owned by Captain Lakshmi swaminathan who later became famous as Captain Lakshmi Sahgal. She was a doctor who had been working in Singapore and deeply committed to the cause of Indian Independence. Captain Lakshmi was arrested by the British Army in May 1945, remaining in Burma until March1946,when she was sent to India at a time when the INA trials in Delhi heightened popular discontent with and hastened the end of colonial rule. In 1971, Lakhsmi Sahgal joined the communist party of India (Marxist) and represented the party in the Rajya Sabha. She was one of the founding member of All India Democratic Women's Association in 1981 and led many of its activities and campaigns. In 1998,Lakhsmi Sahgal was awarded the padma vibhushan by Indian president K.R Narayan. On 19 july 2012,Lakshmi Sahgal suffered a cardiac arrest and died on 23 July 2012 at the age of 97 at Kanpur**.** Her body was donated to Ganesh Shankar Vidyarthi Memorial Medical College for medical research.

Janaki Thevar

Janaki Thevar also known as Janaky Athi Nahapan ,was a prominent figure in the Indian National Army , particularly in its all -female Rani of Jhansi Regiment. Her contributions were significant and multi-faceted. At a very young age, she joined the Rani of Jhansi Regiment, which was led by Netaji Subhas Chandra Bose. Her commitment and leadership were so notable that she became the commander of the regiment when she was just 18years old. After the war, she continued her political and social work. She was one of the founding member of the Malaysian Indian Congress and later became a senator in the Malaysian Parliament. For her extraordinary service, she was honoured with the Padma Shri, she was the first woman of Indian origin living outside India to receive this award. Janaki Thevar is remembered as a courageous and dedicated leader who defied gender stereotypes and played an important role in the fight for freedom and welfare.

“We may be the softer and fairer sex but surely I protest against the word ‘weaker’. All sorts of epithets have been given to us by man to guard his own selfish interest.It is time we shattered these chains of men along with the chain of Indian slavery” —Janaki Thevar.

Saraswati Rajamani

Saraswati Rajamani was born in 1927 in Rangoon, Barma, Rajmani came from a very wealthy family with a strong history of supporting India's Independence Movement. Saraswati Rajmani was a remarkable Indian free-

dom fighter and one of the youngest spies of the Indian National Army. She was so inspired by Netaji Subhash Chandra Bose fiery speeches that she donated all of her gold and diamond jewellery to the INA to help fund the fight for freedom. Their journey began with chopping off their long hair and dressing up as boys to work as spies in the caps and houses of British officers. Joined the Rani of Jhansi Regiment and become India's first female spy adopting the alias "Mani" and disguising herself as a boy for two years to gather information of the British movement. Her work in the army ended when Netaji disbanded the INA after Britishers won World war II. The family unfortunately had to lead a life of penury on returning to India.

"As a boy, my name was mani. We diligently listened to all the conversation the British officers had, and later on, all five of us discussed the information we had collected and then conveyed it to Netaji. Those were very exciting days." said Rajmani in a 2005 interview with Shobha warrior. She also known as the "First Indian Female Spy."

Saraswati Rajamani passed away on January 13,2018,at the age of 91.She is remembered as an unsung hero and a true symbol of youthful bravery and dedication in the fight for India's Independence.

Conclusion

All three Women were driven by a strong sense of partriotism and were inspired by Netaji Subhas Chandra Bose's call for "total mobilization." Despite personal risk and the Hard ship of military life, they dedicated themselves to the INA mission. Lakshmi Sahgal, Janaki Thevar and Saraswati Rajamani are three remarkable women who played pivotal roles in the Indian National Army and its women's wing, the Rani of Jhansi regiment. While each had a unique role, their combined contribution form a powerful conclusion about the integral and multifaceted part women played in the armed struggle for India's Independence.

Lakshmi Sahgal: As a doctor and a revolutionary, she met with Bose and was given the mandate to form and lead the Rani of Jhansi Regiment. she was a commander of the Rani of Jhansi Regiment. leading the recruitment training and command of the all-female force. Her role was that of visionary leader, a direct counterpart to Subhas Chandra Bose, and only women in his cabinet. She also served as the minister of Women's Affairs in the Azad Hind Government.

Janaki Thevar: A young and dedicated soldier, Janaki Thevar role exemplified the courage and discipline of the rank to become the second-in-command of the regiment. Her contribution of testament to the effectiveness of the woman's army.

Saraswati Rajamani: Saraswati Rajamani role was different but equally vital As a teenager, she became one of the youngest spies in the INA military intelligence wing. Her contribution was rooted in stealth and deception, as she and her colleagues disguised themselves to gather crucial information on British troop movements and plans.

Their dedication, courage, and willingness to sacrifice everything for the nation fundamentally challenged conventional gender roles and proved that the fight for independence was a truly inclusive, national effort. Most of the volunteers were young , many in their teens, and had little to no prior military training. They underwent forbidding training

Military drills, route matches, and weapons training with riflies, bayonets and grenades some received advanced training in jungle ware fare.

Bibliography

- Datta, K.K "Subhas Chandra Bose and India National Army: A Reappraisal." Indian Historical Review ,vol.36,no.2,2009.
- Sahgal, Lakshmi. A Revolutionary Life: Memoirs of a political Activist. New Delhi, kali for women,1997.
- Joyce C . Lehra "women Against the Raj: The Rani of Jhansi Regiment." Institute of Southeast Asia studies,2008.

Web Reference

- https://share.google/Ok8zW181LroJcY8W
- https://caravanmagzingzing.in /vantage/women-bose-Rani-Jhansi-regiment.
- Candy Ber world war II :Janaki Thevar of the Rani of Jhansi Regiment – medium.oct 22,2020 ,https://medium.com.
- Pant Manasi. "Saraswati Rajamani: Indian's youngest Spy in the INA" Indian women in history sep 9,2019 ,https://feminisminindia.com.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

A Discussion on the Context of the Conversation between Tamasa and Murala River in the third act of the play "Chaya" in *Uttararamacharitam*

Santosh Bagdi
Visva Bharati, Santiniketan
Bolpur, West Bengal, India
Email: santoshazbagdi9@gmail.com

Abstract: In the third act of *Uttararamacharitam*, there are various characters and characters, but the most notable among them is the conversation between the rivers Tamasa and Murala. Where Tamasa and Murala are not only described as rivers, but also as two women. It can be understood through their conversation. Where the happiness, sorrow, emotions, feelings, mental anguish, mental anguish, etc. of Ram and Sita after Sita's exile, the way the two rivers Tamasa and Murla have been presented in the conversation above, is not only described in the form of rivers in human society, but also in the form of two women. Just as a woman's heart is always tender, she is absorbed in the good thoughts of her loved ones. Similarly, here Tamasa and Murala are immersed in the good thoughts and judgment of the rivers Ram and Sita. For example, sympathy towards Sita, hesitation towards Rama, judgment towards the Creator, support towards Sita, poetic language and judgment, etc. can be observed. Seeing these issues, in this play, the two rivers Tamasa and Murala have become representatives of human society.

Keywords: *Bhavabhuti*, *Tamasa*, *Murala*, *Sita*, *Rama*, *Sorrow*

Acharya Bhavabhuti is a prominent figure in Sanskrit drama. Bhavabhuti was an Indian playwright, poet and scholar, generally considered to be of the late 7th and early 8th centuries. He was born in the village of Padma Pura in Gonidia district of Maharashtra into an Adumbral Brahmin family. Bhavabhuti himself is mentioned in his *Malatimadhavam*. "अस्ति दक्षिणापथे पद्मपुरं नाम नगरम्। तत्र केचित तैत्तिरीयाः काश्यपाश्चरणगुरवः पुंक्तिपावनाः पञ्चाग्नेयो धृतव्रताः सोमपीयिन उदुम्वरनामानो व्रह्मवादिनः प्रतिवसन्ति"[1]। Acharya Bhavabhuti's real name was Srikanth Neelkanth and he was the son of Neelkanth and Jatukarni –

तदामूष्यायणस्य तत्रभवतो वाजपेयिनो महाकवेः पञ्चमः श्रीकण्ठपदलाञ्चनः पदवाक्यप्रमाणङ्गो भवभूतिर्नाम जातुकर्णीपुत्र: कविमित्रधेयमस्माकमिति भवन्तो विदाङ्कुर्वन्त[2]।

Bhavabhuti is his epithet, and it can be said that Jnananidhi Paramahamsa was his guru.

"श्रेष्ठः परमहंसानां महर्षीणां यथाङ्गिराः।
यथार्थनामा भगवान यस्य ज्गाननिधिर्गुरुः"॥[3]

He spent a significant part of his literary life in the court of Yashovarman of Kannauj. He gained fame and recognition through his plays and po-

ems written in Sanskrit. Acharya Bhavabhuti composed several plays at a place called Kalpi located on the banks of the river "Yamuna". His famous plays are *Maltimadhavam*, *Mahavircharitam*, and *Uttararamacharitam*. Among these works, the most notable play is *Uttararamacharitam*, which is taken from the seventh act of the Ramayana, Uttarakhand, and the Padma Purana, and this play is based on the tragic theme. The rejection of Sita by Rama and the subsequent reunion are described. This play is full of compassion, sweetness, and seriousness, which has made a place in the hearts of the reader community. In Bhavabhuti's works, the hidden state of grief and sorrow in the human psyche, hidden behind the physical form, is dissolved in the warmth of emotion in a unique way, which is second only to the poet Kalidasa of Sanskrit drama literature, Srikantha - Pada - Lanjan Bhavabhuti. The significance of Bhavabhuti's *Uttararamcharitam* play is the story of Rama's later life. Where it is written based on the incident of Rama and Sita's love separation. Along with this, he has presented in depth the issues of Riturvaichitra, rivers, emotions, feelings, pain, sorrow, etc. The third act called "Shadow" is notable in this play. At the beginning of this act, there is a "Vishkambhak" where the mythological events and beliefs mentioned about Tamasa and Murala are involved.
"तमसा नाम्नी नदी तपोवनसन्निधाते वाल्मीकि मुनिर तपभुमि, सुन्दर स्याने"। That is, in this verse of the Purana, it can be mentioned that Valmiki's Tapovan is located on the banks of the Tamasa river, which was a beautiful and peaceful place. Where Bhavabhuti's "Tamasa" (river) is described as a human-like woman. And Tamas'a, who was a deep-water river, felt the depth of Sita's sorrow. On the other hand, Murla, who was fickle and bright, used to preach the glory of Sita's sacrifice. The conversation between Tamas'a and Murla was often filled with regret for Rama and respect for Sita. The role played by Tamas'a and Murla in Bhavabhuti's *Uttararamcharitam* play can be understood from the conversation between Tamas'a and Murla, who had a high opinion of women. After the end of the second act called Panchavati Pravesh, the two rivers enter at the beginning of the third act, where Tamasa and Murala become anxious about the sweet relationship between Rama and Sita. Tamasa Murala rouses the river and says, Sakhi Murla! How busy you are becoming — "सखि मुरले! किमसि संभ्रन्तेव"[4]? Hearing Tamasa, Murala says — O Tamas'a! Lopamudra, the wife of Lord Agastya, has sent me to tell the river Godavari something — you know how Ram has become dirty since he abandoned his wife — "प्रषितास्मि भगवतोतगस्त्यस्य पत्न्या लोपामुद्रय़ा सरिरां गोदावरीमभिधातुम् जानास्येव यथा वधूपरित्यगाप्त्रभृति"[5]. Anirbhinno gabhiratvad...... Through this verse, Murala also says. Ramachandra is a hero of slow nature. The characteristic that is in him is that he is a hero, who is calm, steady, virtuous, brave and a serious hero. Ramachandra is extremely patient, so he is actually serious. Despite being extremely pained and extremely burned by the grief of Sita, he never expressed his grief outside. Although the Dravidian, who was sitting in the middle of the pot made of pots, was extremely hot, the signs of that heat did

not appear outside. Similarly, although Rama's grief due to the separation of Sita or his beloved created intense pain in his heart, Rama, who is endowed with patience beyond the world, did not show any outward manifestation of that grief. And he, who is unable to express his grief for the separation of his beloved in the society beyond the world, feels unbearable pain in his heart. –

" अनिर्भिन्नो गभीरत्वादन्तर्गूढघनव्यथः।
पुटपाकप्रतीकाशो रामस्य करुणो रसः"॥[6]

And as a result, my heart trembles seeing him who has become extremely weak due to the pain of that beloved. "अधुना च प्रतिनिवर्तमानेन रामभद्रेण नियतमेव पञ्चवटीवने वधूसहनिवासविश्रम्भसाक्षिणः प्रदेशाः द्रष्टव्यः ईतादिना.."[7]। Now, while returning (from Agastya's hermitage), Ramabhadra will certainly see those places which bear witness to his free sexual intercourse with his bride in the Panchavati forest. Ramachandra is of a slow nature, and when he stays at this place, he will faint step by step due to intense grief, anger and emotion, or there is a danger of his crisis. Therefore, Bhagavati Godavari, you should be careful. Namely "तत्र च निसर्गधीरस्याप्येवंविधायामवस्थाग्रामतिगंभीराभोगभीराभोगशोक-क्षोभसंवेगात्पदे पदे महन्ति प्रमाप्रमादानिशोकस्थानानि शंकनीग्नानि रामभद्रस्य"[8]।

Again in the second verse it is said - When Ramachandra is overcome with grief after seeing the places where the memory of Rama and Sita is scattered in Janasthana, Lopamudra has instructed how Godavari will perform his consciousness. That instruction of Agastya's wife Lopamudra is clearly revealed in Murla's statement. Wherever Ramachandra is overcome with grief for Sita, Bhagwati will slowly flow the fragrant waves of lotus hair and perform consciousness in every part of Rambhadra's body.

"वीचीवातैः शीकरक्षोदशीतैराकर्षदिभः पद्मकिञ्जल्कगन्धान्।
मोहे मोहे रामभद्रस्य जीवं स्वैरं स्वैरं प्रेषितैस्तर्पयेति"॥[9]

Tamasa is speaking to Murla to Ramachandra. - He is worthy of the generosity of love. But the means to save Rambhadra's life are with him. उचितमेव दाक्षिण्यं स्नेहस्य। संजीवनोपायस्तु मौलिक एव रामभद्रस्याद्य संन्निहित[10] What did Murla say?

कथमिव Hearing the words of Murla, Tamasa said— When Sita Devi was left near Valmiki's hermitage with Lakshmana, Sita Devi threw herself into the Ganges in deep sorrow, pain and emotion during childbirth. At that very moment she gave birth to two children. Later, Goddess Prithvi and Ganga took Sita along with her two children to the underworld. And after giving up the two children, Ganga Devi herself handed them over to Maharshi Valmiki. "पुरा किल वाल्मीकि तपोवनोपकण्णत्परित्यज्य निवृते सति लक्षणे सीता देवी प्राप्तप्रसववेदनमतिमतिदुःखसंवेगादात्मानं गंगाप्रवाहेनिक्षिप्तवती। तदैव तत्र दारकद्वयं च प्रसुता भगवतीभ्यं पृथ्वीभागीरथीभ्यमभ्युपपन्ना रसातलं च नीता!....... इत्यादिनाम्"[11]।

Hearing the words of Tamasa, in the verse Idrishanam Vipakohapi, when Ramachandra visits the places where his wife Sita is buried, Rama will surely be displeased, as Murla has instructed Agastya's wife Lopamudra to Godavari to break his fast. — In the great danger or crisis of

Sita and Rama, an unthinkable incident has occurred. The way the earth and Ganga extended their helping hand to save Sita and Rama from this distress, the way the earth and Ganga helped Ram and Sita of their own accord, even though they could not get the sight of them even after a long period of penance, this is an extremely strange incident.

"ईदृशानां विपाकोहपि जायते परमाद्भुतः।
यत्रोपकरणीभावमायात्येववंविधोजनः"॥[12]

Again, hearing what Tamasa said on the lips of Murla - But there is a possibility of Ramachandra coming to the place of his birth in the incident of Shambuk, on hearing this on the lips of Surya (river), Bhagwati Bhagirathi, infatuated with the same worries that Bhagwati Lopamudra was having, came with Sita to the darshan of Godavari, disguised as household chores. "इदानीं तु शम्भूक वृन्तान्तेनानेन सम्भावितजनस्थानागमनं रामभद्रं सरयूमुखादुपश्रत्य भगवती भागीरथी यदेव भगवत्य लोपामुद्रया स्नेहादाशङ्कितं तदेवाभिशङक्य सीतसमेत केनचिदिक गृहाचारव्यपदेशेन गोदावरीमुपागता"[13]॥ Again, hearing what Tamasa said on the lips of Murala. -Bhagwati Bhagirathi Sumati is thinking that when Ramachandra stays in his capital, he is engaged in welfare work for the people and the world. But if he is not in the midst of work, only sorrow, sorrow, helplessness, etc. will be the cause of misfortune for him in this state. In that case, how will Sita Devi reassure Ramachandra? "सुष्ठु चिन्तितं भगवत्या भागिरथ्या राजधानीस्थितस्यास्य खलु तैश्चजगतामाभ्युदयिकैः कार्यैव्यपितस्य रामभद्रस्य नियताश्चित्तविक्षेपाः अव्यग्रस्यं पुनरस्य शोकमात्र द्धितीयस्य पञ्चवटीप्रवेशो महाननर्थ इति[14]॥ Again, after hearing what Tamasa said in the mouth of Murla. Bhagwati Bhagirathi says in this regard - हे यङ्गभूमिजाते आयि वतसे सीते[15]।

Today is the festival of tying the auspicious knot, which is the number of years since the birth of Kush and the birth of long life. Therefore, with the garlands chosen by your own hands, worship the ancient father-in-law, the creator of the royal lineage that has come down from Manu so far and the destroyer of sins, the Sun God. And the forest gods who roam the earth will also see you under my influence. And what shall I say about the people? I have also been ordered. — आयि तमसे! The bride Janaki is very fond of you, so you are the follower of Sita. I will do as she orders.

"अद्यखल्वायुस्मतोः कुशलवयोद्वदिशस्य जन्म वत्सरस्य संख्यामङ्गलग्रन्थिरभिवतते। तदात्मनः पुराणश्वसुरमेतावतो मानवस्य राजर्षिवंशस्य प्रसवितारमपहतप्मानं देवं स्वहस्तावचितैः पुष्पैरुपतिष्ठस्व। ईत्यादिना"[16]॥ Again, Tamasa heard what Murla said in her mouth. I also conveyed this message to Bhagwati Lopamudra. She thought that Ramachandra had arrived.

"अहमप्येतं वृत्तान्तं भगवत्यै लोपामुद्रायै निवेदयामि"[17]।

Again, after listening to Murla's words, Tamasa describes the pitiful state of Sita, who is abandoned by Rama, in this verse.

"परिपाण्डुदुर्वल्कपोलसुन्दरं दधती विलोलकवरीकमाननम्।
करुणस्य मूर्तिरथवा शरीरिणी विरहव्यथेव वनमेति जानकि"॥[18]

That is, Sita, abandoned by Rama, has become very weak due to deep

sorrow or grief, lack of care for her body and fasting. And her hair has become very weak. Despite this, the beauty of her face has not faded. She is like a living reflection of grief. Or, the physical pain of separation from Rama is clear. The image of Sita, seen in this way, is coming towards the Panchavati forest in grief. Sita's pitiful state, yet in the third act of the play, is described in a beautiful picture through the words of Tamasa. Again, after hearing the words of Tamasa, Murala said — what is this Sita? Having said this, Murala spoke in another verse.

“किसलयमिव मुग्धं वन्धनाद्धिविप्रलूनं हृदयकुसुमशोषी दारुणो दीर्धशोकः।
ग्लपयति परिपाण्डुक्षाममस्याः शरीरं शरदिज इव घर्मः केतकीगर्भपत्रम्”॥[19]

Whose heart is like a new leaf or a tender flower. If grief, sorrow, and pain of separation are stored in that heart for a long time or for a long time, then her heart will wither like a flower. Because Sita's heart is like a new leaf. Just as the tender bunch among some flowers becomes dull in the intense heat of the sun in autumn, similarly, like a beautiful new leaf torn from its stalk by long-term separation, Sita's body will also become dirty.

Conclusion:

Bhavabhuti "Ramayana" drama *Uttararamacharitam* has various characters, but among them, the conversation between the two rivers Tamasa and Murala in the third act called Chaya is notable. Where Acharya Bhavabhuti is not only a river in his drama, but is described as a woman. It can be understood through their conversation such as sympathy for Sita, hesitation towards Rama, the judgment of the creator, support for Sita and poetic language and description. Where these two rivers (goddesses) or women use beautiful and ornate language to express their sorrow and hesitation. All in all, the drama can be given the best place. And the conversation is an important part of the drama *Uttararamacharitam* which raises questions about the exile of Sita and the judgment of Rama. It highlights the human side of this drama and makes the reader sympathetic towards Rama and Sita.

Endnotes

1. Mishra, Ramachandra *Mahaviracharitam*, pp - 10
2. Mishra, Ramachandra *Mahaviracharitam*, pp - 10.
3. *Mahavira Charita*, 1.4
4. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttarramahcaritam*, pp - 135.
5. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttarramahcaritam*, pp - 135
6. *Uttarramacharitam* – 3.1
7. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 135
8. Bhattacharya, Shyamapada , *Uttararamacharitam*, pp – 135
9. *Uttararamacharitam*, 3.2

10. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 135
11. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 135
12. *Uttararamacharitam* – 3.3
13. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 140
14. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 140
15. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 140
16. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 140
17. Bhattacharya, Shyamapada, *Uttararamacharitam*, pp - 140
18. *Uttararamacharitam* – 3.4
19. *Uttararamacharitam* – 3.5

Bibliography

- Bandyopadhyay, Dhirendranath ,History of *Sanskrit* Literature, Second Edition – Jun 2012, Bangal State Book Board , 6A Raja Subodh Mallick Squara Kolkata 700013 .
- Mathur, Prerna, *Uttarramcharitam* , Bishal Prakashan , Delhi – 110094 .
- Misra, Ranacandra , *Mahaviracharitam* , Second Edition -1968 ,Choukhamba , Vipaya Bhauan, Varanasi -1
- Sitanath & Das, Debkumar , *Uttarramcharitam*, 1st Edition 2015, Sanskrit Pustak Bhandar , 101/C Vivekananda Road , Kolkata -700006 .
- Bhattacharya, Shyamapada, *Uttarramcharitam*, 1st Edition- 2007, Sanskrit Book Depo 28/1 Bidhansarani Kolkata -700006 .
- Dasgupta, Bimala , *Uttarramcharitam*, 1st Edition bangle – 1328, The Modern Puplishing Hous , College Street Book Market, Kolkata .
- Ses Araja, Sastri, *Uttarramcharitam*, Edition by Pandit Sir Haragovinda S aastri Series Office , Vidya Vilas Prese – 1949 .

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Hypocrisy and Inertia in Brahmins: A Critical Rereading of *Samskara* as a Critique of Caste System in India

Avishek Manna
Postgraduate from Vidyasagar University
Midnapore, Paschim Medinipur, West Bengal, India
Email: avishekmanna201@gmail.com

Abstract: U. R. Ananthamurthy's *Samskara* (1965) remains a landmark in Indian literature for its searing critique of Brahmin orthodoxy and the caste system. Set in a decaying agrahara, the novel focuses on the internal contradictions, hypocrisies, and moral inertia of the Brahmin community in the face of social and spiritual crisis. This paper revisits *Samskara* as a powerful interrogation of caste privilege, exposing the moral bankruptcy and performative piety of upper-caste elites. Drawing upon the central character Praneshacharya's spiritual dilemma and the community's collective inaction, this study analyzes how Ananthamurthy uses narrative irony, symbolism, and philosophical inquiry to challenge the sanctity of caste-bound identities.
Keywords: Caste, Brahminism. Hypocrisy, Inertia, Purity

The Indian caste system, one of the oldest forms of social stratification, has been a subject of critique by reformers, writers, and activists alike. The four-fold caste system, widely known as Chaturvarna, is a vicious impediment upon the Hindus which compels them to practice untouchability. The system also declares the Brahmins as the purest of all the other varnas. The question of purity and the Brahmins as the supreme varna has been critiqued over the ages. Among the most potent literary critiques is U. R. Ananthamurthy's *Samskara: A Rite for a Dead Man*, which deftly explores the inertia and moral duplicity of Brahmins caught in the webs of their own ritualistic orthodoxy. Through the decay of a Brahmin settlement and its inhabitants' inability to respond ethically to a challenge that defies ritual purity, Ananthamurthy exposes the ideological fault lines within caste supremacy. This paper critically examines the novel as a commentary on the caste system, particularly focusing on the hypocrisy and inertia of the Brahmin characters.

The Brahminical worldview, historically grounded in the ideology of purity and pollution, assumes an unassailable moral high ground. However, *Samskara* opens with the death of Naranappa, a defiant Brahmin who renounces the caste codes by living with a low-caste woman and eating meat. Despite being ostracized, he is still a Brahmin by birth. His death triggers a crisis: who will perform his last rites? This question, seemingly ritualistic, reveals a deeper moral stagnation. As G. N. Devy points out, *Anan-*

thamurthy's novel is not merely an indictment of the caste system but a psychological exposure of the Brahmin mind (67). The refusal of the Brahmins to cremate Naranappa stems not from scriptural clarity, but from fear—fear of impurity, social criticism, and inner guilt. At the center of this inertia is Praneshacharya, the "Crest-Jewel of Vedic learning," whose life has been a model of austerity and moral rectitude. His role as the community's spiritual leader underscores the Brahmin ideal. Yet, his spiritual authority is rendered powerless by his own doubts. Praneshacharya's internal crisis begins when he is forced to reckon with the fact that he cannot find a scriptural answer to a real human dilemma. This moment is crucial—it marks the beginning of his moral unmasking and reveals the hollowness of ritual knowledge when disconnected from lived ethical experience. Susheela Punitha has aptly described— *The brahmins of Durvasapura are like mindless sheep, lost and wandering from shepherd to shepherd to be led towards green pastures when all they wanted was the to eat to assuage their hunger* (Kumar and Narendra, 242).

The brahmins adherence to the rigid ritual has added complexity to their life. Leaving a carcass in the agrahara they are not allowed to eat anything. But they merely indulge themselves in meaningless activity and they all become dependent upon Praneshacharya, wait long for his verdict. They even can't decide who is fit to be a brahmin at all and lack enough courage to excommunicate Naranappa as he is a brahmin by birth. Virender Pal has very aptly said —*Brahmins are Slaves to rituals to an extent where they concentrate on nothing but only rituals* (182). Consequently, they feel utterly helpless in performing emergency ethic and bear with the stink of the decomposing body. Ananthamurthy draws a contrast here as he shows the simple lives of the *shudras* having no complex rituals to cremate a deadbody. They simply burn the houses of the deads and it is evident in the text when Chinni says, *Chowda died, his woman too died. We set fire to his hut and finished that too* (Samskara, 48). So, the lives of the Brahmins in the agrahara are full of meaningless activities. The complex rituals of the brahmins lives push them towards an invisible incarceration of their own real self. Their refusal to perform Naranappa's last rites is not merely a religious dilemma—it is a symptom of fear and self-preservation. As Anupama Rao notes, *The Brahmins of Samskara are paralyzed by a dread of the consequences of ethical responsibility* (117). This dread is amplified by their awareness that Naranappa, despite his violations, exposes their own latent desires.

Ananthamurthy in addition also portrays the hypocrisy prevalent in the Brahmin society. No brahmin in the agrahara was ready to perform the death rite but many of them grew rapacious for the gold offered by Chandri, a low caste woman and a prostitute to perform the last rite. This is further clarified in *Samskara* in these lines —

> The brahmins bowed their heads: they were afraid, fearful that the lust for gold might destroy brahmin purity. But in the heart of every

> one of them flashed the question: if some other brahmin should perform the final rite for Naranappa, he might keep his brahminhood and yet put all that gold on his wife's neck (11).

The evil character of the brahmins is further reinforced in the text by the words of Naranappa where he says, *My only sorrow is that there is no brahminism really left to destroy in this place —except you. . . . or that Lakshmana— he loves money so much he'll lick a copper coin of a heap of shit* (22). In contrast Naranappa has always been true to his self. He has never intended to cover up what he really is. He believes in Hedonistic philosophy and enjoys the life fully to its brim and never feels ashamed of having a relationship with a highly seductive woman (prostitute), Chandri. On the other hand, the other brahmins under the veil of *samskara* commits more sin and Naranappa further asserts ... *they knew every kind of sin, sins of gluttony, sins of avarice, love of gold. But then this Achari's terrific virtue covered up all their sins; so they sinned some more* (22). Ananthamurthy ingeniously invigorates the idea that the brahmins are actually more sinners than common human beings.

In the initial stage of the novella Praneshacharya is held high and given a higher stratum as he has been conferred the title, "Crest-Jewel of Vedic Learning". He accepts an "invalid wife" just "to uphold the great mercy of god" (Samskara, 17). By doing so he actually represses his own carnal desires and divest himself of any sexual pleasure. Praneshacharya is finally proved a hypocrite when he, at night, inadvertently meets Chandri in isolation and Chandri tactfully enables him to caress her and he enjoys the company of a highly seductive prostitute to gratify his inner desire and hunger. The unconscious desire of the Praneshacharya reaches to its culmination in Ananthamurthy's description—

> It was pitch dark, nothing was visible. As she bent over as if overcome with grief, she didn't quite fall at his feet. Her breast touched his knee. In the vehemence of her stumbling, the buttons on her blouse caught and tore open. . . . Overwhelmed with tender feeling, filled with pity at this brahmin who had perhaps never known the pleasure of woman, helpless at her thought that there was no one but him for her in the Agrahara—overcome, she wept. Praneshacharya, full of compassion, bewildered by the tight hold of a young female not his own, bent forward to bless her with his hands. His bending hand felt her hot breath, her warm tears; his hair rose in a thrill of tenderness and he caressed her loosened hair. The Sanskrit formula of blessing got stuck in his throat. . . . She held his hands tightly and stood up and she pressed them to her breasts now beating away like a pair of doves.
>
> Touching full breasts he had never touched, Praneshacharya felt faint. As in a dream, he pressed them. As the strength in his legs was ebbing, Chandri sat the Acharya down, holding him close. The Acharya's hunger, so far unconscious, suddenly raged, and he cried

> out like a child in distress, 'Amma!' (54-55)

It does not preach the end of the brahmin's desire. Though the Brahmins stay aloof from the *shudras* but fall for their physical beauty. Brahmin woman considers sex as a taboo and a mechanism only to procure offsprings. It has nothing to do with physical pleasure. Consequently, their inaction perishes their tenderness and allows them to lose their physical beauty as Shripati describes *—cheek sunken, breast withered, mouth stinking of lentil soup...* (Samskara, 33). He further argues that no brahmin girl is equal to Belli and eulogizes her sexual capability when he inserts, *her thighs are full. When she is with him she twists like a snake coupling with another, writhing in the sands* (Samskara, 33). The thought of enjoying an outcaste girl also churns in the mind of the Crest-Jewel when he sees Belli and Ananthamurthy writes,

> The Acharya's fantasy dragged in all the untouchable girls he'd never thought of; stripped them and looked at them. . . . Now the tamed tiger is leaping out, baring its teeth....
> His hands itched to go caress Belli's breasts, thirsting for new experience. (71-72).

Though girls like Belli are considered untouchable the brahmins still feel sexually aroused by their physical appearances. Anathmurthy probably had witnessed such brahmins in his real life. The outcaste or lower caste women are not "short", "plump" and "round" as brahmin women as they work hard to earn their living. But the statement should not be taken as universal as beauty can be found in brahmin women too. Actually, the idea conveyed is that the incarcerated upbringing of the brahmin girls compels them to bury their desires under their imagined superiority. The lower caste girls are quite free. Pal again interpolates in his essay,

> The impact of these complex rituals and the incarceration of Brahmins in the castle of imagined superiority is more visible with the women. In the world of Brahmins, sex is a taboo, a sin which should be used only for procreation and not for pleasure. Brahmin women cannot enjoy sex, they take it as a sin, while the lower caste women do not feel any such inhibitions. (185)

The narrative strategy denies the reader a clear moral resolution. Instead, it confronts us with ambiguity—a deliberate move to emphasize that moral clarity cannot emerge from caste-based certainties. As Meenakshi Mukherjee asserts, *The novel challenges both the religious rigidity and the secular reader's desire for closure* (88). The brahmins deliberately misinterprets the religious scriptures just to maintain their superiority. Brahmins believe that every action is to be dedicated to God and God has created each and every object in this entire universe as written in the religious scriptures. The statement itself erases the question of untouchability as Pal writes, *when every action is to be dedicated to God then how can a job be menial. So the whole idea of untouchability crumbles and caste system gets demolished on the correct interpretation of the texts* (187). In ancient time there

was a caste mobility and fluidity but the brahmins for their selfish motives has made it rigid.

Chandri, a lower caste woman becomes the ideal character in the novel as she remains true to herself. She sacrifices her gold in order to get Naranappa cremated and later when the problem remains unresolved, she performs the death rite of Naranappa by the help of his muslim friend. Keeping the words of her mother in mind she encounters a sexual intercourse with the holy-man, Praneshacharya. By flipping the other side of the coin, we get the protagonist of the novel who falls from grace when he finds a highly seductive woman though she belongs to lower caste around him. Ankush Mahajan in his essay, *Caste Prejudice in U.R Ananthamurthy's Samskara— A Rite for a Dead Man* writes, *The novel Samskara is an ideal example of the performance of tradition, caste system, class conflict and the lust for physical relations* (113). *Samskara* reminds us that the problem is not merely structural but deeply psychological. As long as caste is internalized as moral superiority, true reform remains elusive. Ananthamurthy's critique is thus not just against tradition, but against the intellectual laziness that sustains it.

Samskara is not a simple critique of Brahminism; it is a profound exploration of the human condition imprisoned by social roles. It exposes the moral hypocrisy of those who preach purity while practicing exclusion, and it critiques the inertia that masquerades as wisdom. By focusing on the failure of brahmins to act ethically in the face of a death, Ananthamurthy dismantles the spiritual legitimacy of caste. His message is clear: moral courage, not ritual purity, is the measure of ethical living. Praneshacharya's transformation, though incomplete, offers a glimmer of hope—a movement from orthodoxy to introspection. The novella, in this way, becomes not just a literary work, but a philosophical challenge to India's deeply entrenched caste consciousness.

References

- Ananthamurthy, U. R. *Samskara: A Rite for a Dead Man*. Translated by A. K. Ramanujan, Oxford University Press, 1976.
- Devy, G. N. *After Amnesia: Tradition and Change in Indian Literary Criticism*. Orient Longman, 1992.
- Kumar, Suniel, and M. Narendra. "Purity and Polution in Ananthamurthy's Novel: Samskara." *International Journal of English Language, Literature and Translation Studies*, vol. 6, Jan-Mar. 2019, pp. 242-244. http://www.ijelr.in
- Mahajan, Ankush. "Caste Prejudices in U.R. Ananthamurthy's *Samskara*— A Rite for a Dead Man." *Language in India*, Oct. 2018, pp. 110-116. www.languageinindia.com
- Mukherjee, Meenakshi. "The Anxiety of Indianness." *Economic and Political Weekly*, vol. 12, no. 6, 1977, pp. 85–89.

- Pal, Virender. "U.R. Ananthamurthy's Crusade Against Caste: The Text And Context." *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, vol. 9, no. 4, Dec. 2017, pp. 179-188. https://doi.org/10.21659/rupkatha.v9n4.17.
- Rao, Anupama. *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. University of California Press, 2009.

———

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

A COMPARATIVE STUDY OF POLITICAL THOUGHT: PLATO AND ARISTOTLE

Sumit Mondal
Dept. of Political science
Postgraduate from Rabindra Bharati University
Emerald Bower Campus, 56A, West Bengal, India
Email: sumitmondal03061986@gmail.com

Abstract: Plato and Aristotle occupy an exalted position in the history of Western thought. Their works and ideas are classics that have molded philosophical and political traditions, and they provide valuable perspective for reflecting on fundamental Questions. Their ideas continue to shape the way we think and understand the world. Their contribution had a profound impact on various fields, including philosophy, politics, and ethics. There are some difference and similarities in their thought. Plato and Aristotle held contrasting views on various philosophical concepts. While Plato believed in the existence of an Ideal realm of forms, Aristotle focuses on empirical observation and study of the physical world. Plato's metaphysical approach emphasized the ultimate reality of abstract forms, while Aristotle's emphasis was on the tangible world and the pursuit of knowledge through observation and analysis. Plato advocating for a utopian ideal state led by philosopher king and Aristotle's ideal state was moderate practical and moderate form of governance. Plato viewed justice as an internal harmony of the soul, where reason governs the appetites and as a societal structure where each class fulfills its designated role. Aristotle, on the other hand, defined justice as treating equals equally and unequal's unequally, emphasizing proportionality and fairness in distributing honors and resource. Plato believed in communism of wives and property within ruling class to foster unity and prevent corruption. But Aristotle believed that family and private property are natural and it is very important for well functioning society. Plato emphasized education as a means to achieve individual and social justice with a focus on developing individuals to their fullest potential. Aristotle believed that education was crucial for cultivating moral character and achieving happiness through a well-rounded life based on practical skill.

Keywords: Utopian, Ideal state, justice, philosopher king, Form of government, communism of wives and property.

Western political thought begins with the foundational works of Plato and Aristotle, two ancient Greek philosophers whose ideas have profoundly shaped the discipline. Plato, often regarded as the first systematic political theorist, introduced a vision of ideal state governed by philosopher king, emphasizing justice, virtue, and harmonious society. He explored the nature of Justice, role of education, and political order. In contrast Aristotle a stu-

dent of Plato adopted a more empirical and practical approach, focusing on the analysis of existing political system and condition necessary for stability and good Governance.

Comparison in aspect of Approaches: Plato's aspect is abstract, utopian, and idealistic because he wanted to build a perfect harmonious society that does not exist in reality and it is based on ideas rather than practical consideration. Plato describe an ideal state where justice, harmony and common good prevail and this society ruled by philosopher king who is wise, virtuous, and who have no private property or personal interests and govern solely for the interest of all. Plato's proposal and based on philosophical ideas of justice, wisdom and virtue. He advocated strict education to shape citizen character. This idea are idealistic because he assume that people and institution can be perfect through reason and education and that conflict can be overcome by aligning society with abstract principle of good. So it is imagines that perfect society governed by reason and justice rather than reflecting the complexities and imperfection of real life politics. A final observation may be made about Plato's method. He is first utopian of the western world. He is interested not in describing the state as it is or has been, but in the discovery of the ideal.-[1] Aristotle criticized his mentor on the ground that he failed to defect the natural weakness of man and created utopia in the name of his ideal state.[2]

Aristotle's political thought is called realistic, and realistic because it is based on the analysis of existing political system and the practical realities of human society rather than being based on idealistic and abstract principal. He wanted to analysis the city-state condition and governance that led to stability and good governance. He observed various form of government (like democracy, oligarchy, monarchy) and gave practical solution for real world political problems. He wanted the well being of its citizen and balancing the different interests among the classes within society.

Aristotle's philosophy is realistic because it is based on observation and experience and it focus on practical outcomes and best possible governance under real-world conditions

Aristotle sought to evolve empirical method of studying politics and to combine it with comparative method. He was particularly perturbed by the prevailing instability of government in his contemporary Greek city-state. So he sought to develop a model constitution that would be ensure political stability.[3]

Comparison in aspect on ideal state:

Plato's ideal state was based on the concept of philosopher-king rule over a society structured into distinct classes. The structure of Plato's ideal state are—philosopher king (Rulers). At the top is philosopher king, who governed based on wisdom and forms of the good. These rulers are committed to justice and common good not to personal ambitions or self interest.

Their decisions are motivated by what is best for society as a whole. They live simply and without private property to prevent corruption. second class is Auxiliaries: — The laborers, farmer who provide good and service.

It would have already become to reader that the Platonic states consists of three district classes, distinguished from each other not by qualification of birth and wealth, but their innate capacities and specific functions they discharge. They are (i) producing class comparable to the Vaishay class (ii) the warrior class corresponding to the Khattriya class and (iii) the ruling class corresponding to the Brahman class in Ancient India.[4]

On the other hand Aristotle's ideal state was based on a mixed form of government and emphasis on middle class which balanced the interest of rich and poor. The structure of state are class composition-Aristotle Identified three classes-the wealthy (prone to arrogance), the poor (prone to crime), and the middle class. He was supporter of middle-class rule as the "golden mean'' because it prevent extremism and fostered stability. According to his opinion mix government blending democratic and oligarchic element which emphasis on common interest is best form of government? Worst form of government are Tyranny (selfish-monarchy), oligarchy (rule by rich), and democracy.

He observes that foster the division of society into the rich and the poor, greater chance of revolution. The poor would never tolerate the luxurious ways of living of the rich. However, if a large and strong middle probability of revolution would be minimized.[5]

IN view form Role of individual in society:

According to Plato state comes first; and believes in limited individual freedom. For him the state is not just a collection of individuals but a necessary condition for city state and fulfillment of human potential. He believes that individuals are interdependent and cannot satisfy all their need alone. Therefore, the state arises form need of people to cooperate, leading to the division of labor and social harmony. For Plato, the well-being of the whole community is more important than the happiness of any single individual and the interest of individuals are best served by a well-ordered state. He emphasis duties and laws over individual rights, believing that individual must serve their role for the common good and thus Justice state achieved by everyone's contribution to state. Plato's state therefore comes first and individualism is subordinate to the needs and order of the community.

On the other hand According to Aristotle state serves individuals and light upon on individual freedom. Aristotle argues that ''man is by nature a political animal'' meaning that human are social In born and can't achieve their full potential outside of the state. State is highest form of human association which is able to live a good and fulfilling life. Thus state acts as service provider like virtue, participation in community and realize their purpose. In this since state serves the Individuals by creating environment in which individual can achieve excellence and self-actualization.

Comparison in view form Education:

Plato wanted education for citizen so that they full fill their role to society. So he mainly focuses on philosophical and moral education. Plato suggested idea of state controlled education to build an ideal state depending on soul or virtues of people. Plato has provided equal education for men and women.

Plato's educational system is found on the principle of compulsory and full equality of opportunity for all citizens, with no discrimination on ground of birth or gender. So all newly born children, boys and girls, would be separate from their parents and placed in the custody of state.[6]

Plato makes another innovation upon the current Athenian Practice; he is for giving the same type of education to both boys and girls; in his system women play the same role in the state as men do.[7]

On the other hand Aristotle emphasis development of both intellectual, moral, virtue and physical aspect so that well-rounded individuals capable of contributing to society and achieving eudemonia (Human flourishing). He emphasis more on physical education rather than Plato for developing a healthy body and mind. He also emphasis on developing reasoning skill and acquiring knowledge through various disciplines, including mathematics, science. Aristotle believes that education should not be limited to childhood and adolescence. He wanted that individuals continue to grow acquire new knowledge from experience. Educational philosophy of Plato was idealistic but Aristotle's education was practical based because he emphasized to real -world situations. Along with theoretical knowledge, practical application also very important so that individuals can truly master a subject and make influential contribution to society. Aristotle's idea included district approaches to education for men and women, rooted in his views on their natural roles and capabilities. Aristotle believes men were naturally more rational and suited for leadership. Education for men, practically those who would be citizens should cultivate reason, virtue and practical wisdom. Aristotle believed women's role was in household and look after children so education should be focus on domestic skill and moral character and child rearing.

Comparison on Forms and Government:

Plato advocated for monarchy ruled by philosopher king. There are two types of government in mind of Plato but monarchy (philosopher king) is best. He refuses a democratic government because it was a majority of Jurors who sentenced the wisest man Socrates in all Athens to death totally trumped up charges. According to Plato people who are in themselves ruled by reason; therefore, the state is one ruled according to wisest principles. Aristocracy-which means ruled by philosopher king is the best and tyranny. For Plato, even military dictatorship or government by rich elite would be better than this rule of the rabble. As for "Aristocracy'' in Plato's language this meant rule by the best and most just sort of people.

The conclusion that the government in ideal state should be entrusted to person possessing supreme wisdom naturally follows the principle stated above. Plato advocate this conception of government by the elite, by a few highly trained expert, in the following famous and oft-quoted passage: 'until philosophers are king of kings and princes of this world have the spirit and power of philosophy, and political greatness and wisdom meet in one and those commoner nature who pursue either to the exclusion of the other are compelled to stand aside, cities will never have rest from evil, no-nor the human race, as I believe,-and then only will this our state have a possibility of life and behold the light of day.'[8]

So, Plato categorizes Five types of Government in the order of best to worth. These are- 1) Aristo cracy (Rule by philosopher king), 2) Democracy (quality and virtues of leader in Aristocracy is inferior called Democracy) 3) oligarchy (wealthy people control the power) 4) Democracy (Rule by Lower class people) 5) Tyranny (Lawless Government by tyrant). Among this Aristocracy as monarchy as told by philosopher king is best form of government.

On the other hand Aristotle also recognized different form of government but believe in best government form was a mixed government (Monarchy, aristocracy and democracy). Aristotle studied 158 constitutions, and considers 6 type of constitution or government there are monarchy, Tyranny, Aristocracy, oligarchy, polity and democracy. According to Aristotle polity is the best practicable form of government. Polity avoids the two extremes. The extremes of richness and extreme of poverty, the extreme of arrogance and ignorance and represent the golden mean between oligarchy and democracy. where Plato supporter for monarchy government but Aristotle was against monarchy.

Monarchy was good ender normal condition. But in the absence of any effective control over the absolute power of monarch, it degenerated into tyranny was followed by a rebellion by the chosen few who overthrow it and set up aristocracy in its place.[9]

According to Aristotle Plato's philosopher-king or a tyrant may be able to discipline the citizens without help of Law. A king should as organ and instrument and guardian of Law. Aristotle argues that it is more easy to corrupt for a king because he is liable to be swayed by greed and lust for power But Law is not easily corruptible because it is reason unaffected by desire and passion. So, he wanted a constitutional government which is polity.

Aristotle goes on to distinguish between five different types of monarchy into the details of which it is not necessary to entre. Only this much may be said that in general Aristotle was no eulogist of monarchy; he argued different arguments against each of the five forms. While discussing absolute monarchy Aristotle is led to raise the problem of despotic rule versus rule of Law. There are arguments on either side. Personal rule has the merit of initiatives; the rule of law has that of impartiality. The rule of law being of major importance, Aristotle concludes against absolute monarchy

and in favor of constitutional or limited monarchy.[10]

Comparison on theory of Justice:

Plato has divided the human soul into three virtues; knowledge, courage, and appetite. As for Plato 'the state is individual writ large' and the same case also applied to the border conceptions of Justice on the level of a city state. Hence, essential components of Plato's Justice Theory are functional specialization, non-interference, and following the norm of come virtue-one class –one duty'.

On the other hand Aristotle's theory of Justice is known as the 'Theory of proportionate Justice'. In Aristotle's view, Justice is concerned with the regulation of human relations. He identified is three type of Justice—

1. Distributive Justice 2. Retributive Justice (also called corrective, certificatory or remedial) and 3. communicative Justice. In distributive Justice means allocation of honor and wealth According to merit, Retributive Justice means punishment and payment of damages for full restoration of loss and communicative Justice means full equivalence of goods and service to be transacted. Aristotle said ''It is Justice to treats equals, emerald. It is equally unjust to treat unequal, equally. 'His theory of Justice is linked to the theory of equality. According to Aristotle, Justice Demands that persons who are equal and posses equal merit ought to be treated equally. As example- treating master and slaves as equals would be unjust.

On communism of wives and property:

Plato understood that arrogance and ignorance as the key factor responsible for corruption. He argued that arrogance comes from property and ignorance from family, hence, he advised the communism of property and wives in his book 'The Republic: concerning Justice'. Communism applies to 'guardian class's which includes both the ruling class and the auxiliary class. He prohibited the use of private property and provided that the state will decide on the wives and the institution of marriage will be only for producing good offspring and nothing more than that.

In this sense, they will follow the principle of communism of wives. They will not be tempted to amass gold or silver or other forms of wealth for anybody, nor for themselves. The twin principle of communism of property and communism of wives will strengthen the character of guardian class so profoundly that they will become impervious to all sorts of temptation and corruption.[11]

On the other hand Aristotle support for private property because for hones hold and life and it is necessary for existence and proper functioning of other activities. No man can live well without property.

He needs to food to satisfy hunger, a house to live in, and garment to protect himself against the rigors of climate…….private property must there for exist; it cannot be abolished.[12]

Aristotle rejected the idea of communism of wife and children. Aristotle argues that if it be conceded that the state should have the greatest possible unity, the community of wives and children (and of property) is not the

way to realize it. Instead of promoting it, the recommended means will retard it. If community of wives has any meaning, it signifies that every man's wife will be the wives of every other man. This will be in practice breed discord and disharmony and give rise to jealousy.[13]

Though there is well- known differences, Plato and Aristotle share several similarities in their political thought also. In pursuit of virtue and knowledge- both philosophers believe that aim of political life is cultivation of virtue and knowledge. They admit that a well ordered society should promote moral and intellectual development of its citizens. In the view from role of state-they believe that humans are inherently social and political beings and the state exist to full fill human needs and enable individuals to reach their highest potential. Both Plato and Aristotle emphasized the importance of a harmonious and balanced society. They wanted that political systems which would achieve stability, justice, and common good. Both were critical of pure democracy as a form of government because it prone to instability and the rule of ignorant majority. They favored system where the most virtuous or capable individuals had significant influence. Both thinks are central point to the development of western political theory.

Endnotes

1. Jyoti Prasad Suda: History of political thought vol. I Ancient and Medival: p. 47
2. O. P. GAUBA: WESTERN political thought P. 45
3. O. P. GAUBA: WESTERN political thought P. 69-70
4. [JOYTI PRASAD SUDA: HISTORY OF POLITICAL THOUGHT VOL.I ANCIENT AND MEDIEVAL: P.61]
5. O.P.GAUBA : WESTERN POLITICAL THOUGHT: P.72
6. O.P.GAUBA: WESTERN POLITICAL THOUGHT : P.50
7. JYOTI PRASAD SUDA: HISTORY OF POLITICAL THOUGHT VOL . 1, P.71
8. 1 JYOTI PRASAD SUDA: HISTORY OF POLITICAL THOUGHT, VOL. 1, ANCIENTAND MEDIEVAL : P.75.
9. [O.P. GAUBA WESTURN POLITICAL THOUGHT : P.70.
10. [JYOTI PRASAD SUDA: HISTORY OF POLITICAL THOUGHT VOL 1, ANCIENT AND MEDIEVAL: P.156
11. [O.P. GAUBA: WESTERN POLITICAL THOUGHT (4TH EDITION): P. 51
12. [JOYTI PRASAD SUDA: HISTORY OF POLITICAL THOUGHT VOL. 1, ANCIENT AND MEDIEVAL: P. 136.
13. [Ibid. P.140]

Bibliography

- Gauba, O. P. western political thought (4th edition), national paper backs -4230/1, Ansari road, fourth edition: june 2019.

- Som, Subhas Chandra, pashchatya rastrachintar itihas (a history of western political thought), calcutta book house (private) limited 1/1, Bankim Chaterjee street, kolkata-700073 4th edition: june, 2009
- Dash, P. G. pashchatya rastra chinta bharatiya rastradarshan (western political thought and Indian political thought), new central book agency (pvt.) Limited 8/1 chintamoni lane, kolkata - 7000009.
- Suda, Jyoti Prasad, history of political thought, vol. 1, ancient and medieval jai Prakash nath & co. Educational & law publishers, Meerut. Fifth edition, 1965.
- Mukherjee, Subrata & Ramaswamy, Sushila. A History of Political Thought, PHI Learning Private Limited Delhi- 110092, 2018.

———

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

Everyday Lives of Medieval Indian Women: Gender, Labor, and Domesticity

Moyazzem Hossain Mondal
Assistant Professor, Dept. of History
Swarnamoyee Jogendranath Mahavidyalaya
Amdabad, Nandigram, Purba Medinipur, West Bengal, India
Email: mhmondal1986@gmail.com

Abstract: This paper seeks to investigate the lives of the Indian women in medieval times, their daily life, in terms of gender, work and domesticity. It transcends court-centered and elite-oriented historiography by bringing to the fore the contributions of non-elite women, e.g., peasants, artisans, tribal collectivities and urban labor, whose role in household and economic life has been sidelined in the historical narrative. With the help of such extensive literature resources (including religious sources, court evidence, inscriptions in temples, material culture, and oral practices) the study recreates the experiences of women in their domestic and agricultural lives, as artisans, and as participants in rituals.

Feminist historiography and subaltern studies are applied to interrogate how caste, class, and religion shaped entree to labor and power. It examines the home as an arena of patriarchal control as well as a site of cultural production and how women are implicated in the management of the house, transference of knowledge and maintenance of the spiritual life. The paper explains the work of women in the agricultural and informal economy, their engagement in Bhakti and Sufi worship, and how their bodies were controlled socially through the norms of sexuality, menstruation, and widowhood through thematic analysis.

Finally, the paper has challenged the view that medieval Indian women were only receivers of tradition, but they were co-producers of their social worlds. Their input which is being made invisible in the prevalent narrations is critical to a better understanding of the medieval Indian society. This research rethinks exclusionary models of history by restoring everyday gendered experience to the historical record, and demands a more open feminist history of South Asia.

Keywords: Medieval India, Women, Women History, Gender and Labor, Domesticity, Bhakti Movement, Feminist Historiography, Caste and Gender, Oral Traditions

Introduction:

The medieval Indian history has been recorded as that of kings, wars, dynasties and religious changes, with women being pushed to the periphery except when they were queens, courtesans or saints. Such a historiographical vacuum has led to a serious underrepresentation of the daily lives of the ordinary women-peasants, artisans, laborers, and household workers-whose

everyday life was the backbone of society. Although royal annals, religious writing, and law codes offer a piecemeal vision of the status of women, they are biased in patriarchal ways and do not represent the totality of gendered experience (Chakravarti 15).

In an attempt to overcome this lack, new feminist and subaltern studies have moved on to the lives of ordinary women. As an example, Uma Chakravarti, for instance, emphasizes that caste and gender worked simultaneously to structure women's roles in the domestic and productive economies of medieval India (Chakravarti 18). Similarly, the economic history written by Irfan Habib describes the crucial role of women in agrarian work and craft industries, but does not conceal the fact that this work did not find its reflection in the official documents (Habib 95). These academic interventions demonstrate the necessity to rebuild the history of women as viewed through the bottom with the incorporation of oral traditions, local writing, and archaeology.

This essay is an attempt to discuss the ways that gender, labor, and domesticity influenced the lives of the women in medieval India beyond the walls of the palaces into the village courtyards, artisan shops, and places of worship. It takes into account the way in which women were involved in productive work: spinning, pottery, agriculture etc. and reproductive work: childbearing, cooking, and kinship maintenance. In addition, it examines the role of caste, religion and regional differences in the availability of social, economic and spiritual roles to women.

The study of women voices, particularly, in devotional movements such as Bhakti and Sufism is especially relevant as it led to the rise of female voices such as Mirabai and Akka Mahadevi, who defied these social norms and conveyed their gendered agency in poetry and spirituality (Tharu and Lalita 30). This is similarly true of folklore, like folk songs, proverbs and ballads handed down through the generations that provide rich testimony to the cultural memory, everyday struggles and endurance of women. Such cultural expressions aid researchers in retrieving the voices and opinion that is still lacking in elite records.

This study attempts to develop a more complex and comprehensive picture of medieval Indian society by pursuing an interdisciplinary approach that integrates elements of gender theory, a study of material culture, and the interpretation of history. It also poses some basic questions: How were gender roles organized in the domestic and the public labor organization? How did women bargain these positions along caste and class lines? What was the reflections and resistance of ritual and religious practices against patriarchal norms?

This question does not simply concern an attempt to fill a historiographical gap but to reconsider our ways of producing new conceptualizations of agency, labor, and domesticity during a historical moment defined by intersecting hierarchies and control. In this way, it makes the ordinary woman the subject of history with agency, adaptation, and voice, which is

so easily ignored, but is irreplaceable.

Literature Review:

Women and everyday life in medieval India are one of the emerging subfields in South Asian historiography. Historical writing long favored the lives of the royalties, warriors and saints and tended to exclude the contributions of the ordinary women in labor, culture and the domestic sphere that were considered insignificant or hidden. Nevertheless, there has been a growing body of critical literature that has started to question these exclusions by making women the focus of voice, roles and social status in the medieval world.

The Manusmriti and the Arthashastra are classical texts and were prescriptive sources of norms on how women should behave and how they should be subordinate to male authority, both in household and religious domains. Such writings tended to equate the identity of women with their reproductive functions and to reinforce such systems as patrilineal descent and rigid principles of purity (Chakravarti 24). Although they are helpful in the realization of the gender ideology, these Brahmanical sources are normative ideals as opposed to lived realities.

The medieval Persian chronicles of the time covered women mostly in elite or royal contexts, as political agents or as the subject of moral discourse, such as in the Tabaqat-i Nasiri or the Ain-i-Akbari by Ziauddin Barani and Abul Fazl respectively. However, as Ruby Lal notes, in the context of Mughal court, the concepts of domesticity were not as fixed and definite as the binary of public male and private female area (Lal 8). This work by Lal provides fresh avenues in thinking about how women of the elite, as well as non-elite, used to feel power, isolation and agency in the domesticity.

Feminist historians have played a key role in changing the analytical focus from elites to women to the range of female experience. According to Uma Chakravarti, caste and gender converged in order to influence the work of women, their access to resources and participation in rituals (Chakravarti 31). Analysis by her draws attention to the fact that domesticity was not a passive realm but a realm of production, control and social reproduction. The same can be said of the research conducted by Leslie Orr on temple women in South India which demonstrates how women were able to perform religious work and hold institutional positions, like the devadasi which combined domestic, spiritual, and performance roles (Orr 112).

Economic historians such as Irfan Habib have discussed the importance of female contribution to agrarian and artisanal economies. Habib states that although their names did not appear in official land registries or the tax registers, women were frequently in the fields, livestock rearing and cottage industries like weaving and pottery (Habib 96). But such contributions are mainly not found in administrative archives, which focus on male house-

hold heads.

Another large literature has also developed on the Bhakti and Sufi movements as alternative means through which to appreciate the spiritual and emotional lives of women. Mirabai, Lal Ded, and Akka Mahadevi were poets who wrote verses that challenged caste, matrimonial ideals and masculine dominance (Tharu and Lalita 35). These writings are frequently autobiographical or mystical and can be seen as unusual first-person accounts by women at a time when their voices were otherwise silent. Although these sources cannot be verified historically every time, they provide important clues as to the desires and opposition of women in different parts of the country and with different religious affiliations.

This literature has also been fed by material culture and folklore. Women values, everyday life, and personal relations are summed up in regional ballads, domestic rituals, proverbs and oral traditions. Other researchers like Geraldine Forbes have noted that such cultural sources, on proper examination, reveal the inner worlds of women who have left no written accounts but were full agents of social life (Forbes 21).

Although these developments are taking place, there are still enormous gaps. The study of the place of tribal women, Dalit women and Muslim women beyond courtly settings has remained sparse so far. Tamil Nadu, Bengal or the Mughal heartland are often the subject of regional studies, whereas the life of women in the Deccan, Kashmir or Northeast India is less studied. Further, as the themes of domesticity and labor have been examined separately, there is a concern to develop integrative frameworks that address the issue of their intersectionality how the gendered division of labor affected, and was affected by, the household standards and economic engagement.

This article is part of that emerging debate, and attempts to synthesize textual, material, and oral evidence to build a broader portrait of the everyday lives of medieval Indian women. In this way, it aims to broaden the historical knowledge to the non-elite paradigm and into the confines of home, field, and community.

Methodology:

Medieval India offers an abundant source of potential research on the lives of women in the everyday sense. Because there are very few first-hand sources of non-elite women, the study necessitates an interdisciplinary and interpretive methodology that uses the combination of textual, material culture and oral tradition. This section describes the approaches applied to collection, analysis, and interpretation of sources that help to understand the gender experiences of labor and domesticity in the medieval Indian setting.

1. Historical Texts Analysis:

One of the basic methodological strategies consists of critical reading of historical texts with the aim of recovering embedded gender narratives. Classical literature like the Manusmriti, Arthashastra and Ain-i-Akbari provide information about prescriptive gender ideologies and institutionalized

womanhood in household, economic and ritual spheres. These sources are not viewed as sources of objective account but read as the perspectives of the elite men who were out to control the role of the female in the society (Chakravarti 20). Persian histories such as Tabaqat-i Nasiri are studied to find references to women incidentally, reading between the lines of which one can see the gendered order of the courtly and urban world (Lal 17).

2. Subaltern and Feminist Historiography:

The research is based on the feminist historiography that questions the established power relations and reclaims the power of women in patriarchal society. The work of Uma Chakravarti, who considered caste and gender as co-constitutive, is fundamental in the discussion of the influence of social hierarchies on the acquisition of resources, the participation in labor and the role of ritual status (Chakravarti 33). The subaltern studies also contribute to this study as they promote the transition of elite narratives to voices of the periphery, including the voice of peasant, tribal, and artisan women.

3. Use of Oral Traditions and Folklore:

Since the research does not have written descriptions of first-person experience about ordinary women, oral traditions are used as a historical source. Social memory is stored in folk songs, proverbs, legends and regional ballads that are transmitted across generations. These sources, particularly that of the rural areas in Bengal, Maharashtra and Tamil Nadu are used to recreate the way women saw marriage, work, motherhood and the way they fought back. Critics such as Geraldine Forbes have pointed out that oral genres such as these do not only depict the tribulations but also emotional and spiritual landscape of the women (Forbes 24).

4. Analysis of Material Culture:

The study also uses archaeological and material evidence of domesticity and labor: tools, household tools, terracotta figurines, temple inscriptions and clothing patterns. The design and application of items associated with food preparation, textile production, child-bearing, and ritual practice are analysed to get an insight into daily activities and embodied work by women. South Indian temple inscriptions, e.g., give accounts of land grants, service functions, and religious obligations of women such as devadasis and female donors (Orr 105).

5. Comparative Regional Approach:

In the paper, a comparative perspective is used to investigate gender norms and labor structures by region. The domestic and economic life of the Mughal North Indian women is compared to that of Vijayanagara and Chola era South Indian woman where the service to the temple and the community brought about different gendered relations. Such a regional comparison is necessary to get out of generalized assumptions about Indian womanhood during the medieval times.

6. Thematic Field Analysis:

Finally, the sources are structured and analyzed in light of some major thematic fields: domestic labor, productive labor, ritual and religion, and the

performance of gender roles. Instead of trying to find one story, the study focuses on multiplicity, contradiction, and adaptation of lived experiences of women. The paper seeks to fill in the details and to root out a more concrete image of medieval Indian women lives by juxtaposing textual authority to oral memory and material practice.

Gendered Labor in the Household: Domesticity and Social Organization:

The household in medieval India was not a place of withdrawal or emotional nurture only but a unit of economic and social production that was critical to the economy. The household division of labor was highly gendered with women (particularly non-elite) responsible to maintain food systems, raise children, create cloth, and maintain ritual purity. Not at all passive, these positions required ability, time, and agency in controlling both material and kinship affiliations.

House chores, like cooking, grinding, drawing water and household cleaning were assumed to be the duty of a woman. Such work in the labor roles was hardly recorded in courtly or religious writings, which explains why it was historically invisible. But ethnographic continuities and folklore give hints of these activities. To take a few more examples, the women in most of these regional folk songs are seen to get up very early in the morning, light the hearth, and cook the food not only to nourish the immediate family but also to feed the farm workers and visitors, thus signifying the importance of their role in the rural economy (Tharu and Lalita 58).

Caste hierarchies also came hand in hand with domesticity. The women of the upper castes were required to stay in the domestic sphere where they were supposed to uphold family prestige by ensuring ritual cleanliness and procreation. Such women usually lived under the purdah or ghosha that literally confined their movements but at the same time it enhanced their symbolic position (Chakravarti 44). By contrast, peasant, tribal and artisan women were much more mobile, given that they had to contribute to the household economy. According to Ruby Lal, domesticity amongst Mughal elites was a moral and aesthetic construction: an ordering of space, labor and emotion (Lal 23), but it was not universal in all geographies and classes (Lal 23).

Women were also supposed to give childcare and pass cultural norms. Women were very instrumental in maintaining community memory and value through lullabies, oral storytelling and informal educations. Storytelling itself was also a political act particularly in matrilineal and tribal communities where women were not only cultural custodians but also the historians of their tribe.

Interestingly, there were women in elite households who participated in management of households in cooperation with female servants or slaves which demonstrates internal hierarchies among women themselves. The Ain-i-Akbari also speaks about household inventories and female labour deployed in the royal domestic activities indicating the existence of a com-

plex system of gendered labor even at elite level (Habib 102).

Thus, the domesticity in medieval India should not be a fixed or a closed space but a place of labor, bargaining and cultural creation. It was also gendered space where the power worked subtly-through food, rituals, child-rearing and moral teaching, all of which women largely defined with their hands and voices.

Female Economic Work: Agriculture, Craft, and Informal Marketplace:

Although domestic work played a crucial role in the sustenance of the household, there was more to the economic role of women than just the household role since they also participated in economy directly as the productive economy of medieval India. Although women did not figure largely in the official land records, revenue accounts and imperial chronicles, their efforts in the fields, craft industries, and the streets in the informal markets were critical to village and urban life.

Women in agrarian communities joined men in planting, weeding, reaping, and threshing the food. Their work was especially important in the subsistence farming families, where the family survival was prescribed by the seasons. Although women are seldom to be found as landholders or paying tax in official records (such as the Ain-i-Akbari) women working in the fields was an unwritten yet permanent part of the Mughal agrarian economy (Habib 97). Besides fieldwork, women also dealt with livestock which included feeding cattle, milking cows and making ghee, which commonly served as a means of exchange in village economies.

There was also great female involvement in artisan and craft-based labor. Women took part in cotton spinning, dyeing cloths, weaving of baskets and the manufacture of household items. Spinning was a domestic work especially, as it was a craft that enabled women to make their contributions to the domestic economy without leaving the house. This fruitful but ignored work is symbolic of the prevalence of the charkha (spinning wheel) in the medieval folk art and literature. There exist regional arts of crafts like kantha embroidery in Bengal and bandhani dyeing in Gujarat that depict economic and aesthetic aspects of female artisanal work (Forbes 36).

Women also joined informal trade networks in the city centers particularly during the Sultanate and Mughal regimes. Cities such as Delhi, Agra, and Ahmedabad had markets, which had female vendors selling vegetables, fish, handmade items, and cooked food. Others were moneylenders or worked in certain services such as midwifery and healing. Although these roles were not always recorded, they can be found here and there in court cases, travel narratives and city descriptions, including those of foreign travellers like Francois Bernier and Niccolao Manucci.

Notably, the access of women to economic activities depended on caste and religion. Dalit and tribal women were not subject to Brahmanical ideals of seclusion and ritual purity and so tended to be more available to labor opportunities (though at the same time they were highly vulnerable social-

ly). The artisan Muslims were women and belonged to certain professional families like embroidery (zardozi) or making of perfumes (ittar), and usually worked at home and were guilds of their own families (Lal 42). On the other hand, upper-caste Hindu women were not encouraged to participate in open spaces of the market, which re-enforced ideals of domestic seclusion and respectability (Chakravarti 52).

The economic work was also involved with the ritual life. Women, particularly those associated with devadasi tradition, were able to provide religious services in the temple economy, as well as participating in arts and economic activities like music, dance and land management. According to the study by Leslie Orr, part of these women possessed property, were patronized and even participated in temple management, which may imply a distinctive combination of economic, ritual and social life (Orr 119).

Hence, the economic work of medieval Indian women was neither monotonous nor stagnant. It does not conform to contemporary opposites of domestic and public and formal and informal labour. They played a crucial role in the maintenance of agrarian systems, craft industries, and local economies despite the attempts of the patriarchal society to ensure that their presence in history was kept to a minimum level.

Ritual and Religion: The Women in Bhakti, Sufi and Domestic Tradition:

Religion defined the cloth of daily life in medieval India, and women played an active--though unequal--part in public and domestic worship. At the temple, in the household shrine, in Sufi dargahs or Bhakti poetry assemblies, the part women played in the ritual was strongly embedded in gender, caste and community conventions. But it was not an accident that these positions were not just ritualist and symbolic; they could also be a source of cultural expression, social negotiation and even quiet resistance.

On the domestic level, women were in charge of the religious cycles of the family. It was their duty to light lamps, prepare offerings, recite prayers and fasts on a daily basis. Such practices did not just guarantee the well-being of the family, but also guaranteed cultural continuity in the family generation after generation. Gendering of worship was also expected at home: the women were the guardians of purity and had to observe strict code of conduct, particularly in menstruation, pregnancy and widowhood (Chakravarti 61). But this pious domesticity lent to them as well a central--though limited--power in the spiritual life of the house.

Religious Agency the Bhakti movement that came out in India in the 7th-17th century, achieved new avenues of religious agency among women. Poet-saints like Akka Mahadevi of Karnataka, Andal of Tamil Nadu and Mirabai of Rajasthan expressed strong personal devotions to their gods, frequently defying norms of marriage, caste and gender in the society. The verses of these women exist in oral traditions and in written collections and provide rare autobiographical details. Their poems also subverted Brahmanical patriarchy by stressing direct, emotional and frequently erotic relation-

ships with the divine and avoiding the mediation of the priests (Tharu and Lalita 89). According to Susie Tharu, Bhakti turned out to be a spiritual language, where even the quietest voices could reach some echo (Tharu and Lalita 95).

In the same way, the Sufi tradition gave a little, although not so much, space in the spiritual life of women. Women went to dargahs (shrines of the Sufi saints), gave vows, and conducted ziyarat (pilgrimages). Although the orthodox Islamic system did not give women a dominant position in the religious activities in the society, folk Sufism provided an opportunity to the women to become involved in localized forms of devotional activities either as members, healers, or mystics. Although there were very little female Sufi saints that were canonized, historical sources refer to such spiritual women like Rabia of Basra as an example of devotion, which shaped the imaginations of women concerning religion in South Asia (Lal 57).

The women in temple institutions also played organized religious roles. Devadasis In South India, devadasis performed religious service in dance, music and ritual. Even though their social position became worse with time, the inscriptions of the Chola and Vijayanagara eras speak of devadasis as landowners, patrons of arts and temple administrators (Orr 108). Their functions were a collage of religion, performance, and economy- the latter two having faded the gray zone of sacred and secular. Notably, although this discourse of elite men later moralized or stigmatized these women, their agency in history was enshrined within a legitimate sacred tradition.

It is also important to note that the ritual space is also ambivalent to women. Some rituals were empowering and some marginalizing. Sati (widow immolation) is one example that was ritualized as a final act of feminine devotion in some Rajput and Brahmanical scenarios, but feminist historians have revealed it to be a violent act of appropriating control over female bodies and their wills (Chakravarti 67). In the same way, purity and pollution rituals relegated menstruating women or widows into social ostracism in the pretext of religious practice.

Therefore, in medieval India religion was not a backdrop of the lives of women- it was a framework that power, identity and agency were mediated. Women took part in creating the religious world, whether by means of devotional poetry, domestic puja, or temple service, even when they were not granted any official theological power.

Embodied Gender Roles: Health, Sexuality and Social Control:

The female body in the medieval Indian society was more than a biological body as it was both a cultural and political space where ideologies of gender, caste, and morality were engraved on. The religious provisions, societal norms, and state institutions controlled the embodied experiences of people such as menstruation, childbirth, widowhood, and sexual expression. This domination of the female body was an aspect of the wider attempts to maintain lineage, honor and caste boundaries, and women were at the center

of the reproduction of social hierarchies.

Women embodied labor is one of the central elements of health and reproduction. Childbirth was a personal and a collective process that was usually presided over by midwives (known locally as dais), a group that transmitted empirical rather than written knowledge of medicine by word of mouth. They were not included in the Sanskritic and Unani elite medical literature, but these women were richly endowed with information about herbal medicines, postnatal health, and fertility regulation. However, women bodies were also disciplined in such a way that ritual pollution due menstrual periods and childbirth, e.g., translated into temporary social exclusion, which further supported ideas about bodily impurity (Chakravarti 62).

The sexuality and especially female sexuality were constructed as something dangerous that required control. The main form of controlling sexual behavior in particular of the upper-caste women was institutionalized marriage. Child marriage, the existence of dowry and the idealization of pativrata (devoted wife) made the identity of a woman about sex loyalty and husband service. Ritually inauspicious, widows were frequently coerced into vows of celibacy or social seclusion or even into sati. The texts such as Manusmriti justified these practices and promoted widow austerity and even prohibited remarriage (Chakravarti 66).

But not any form of sexuality was repressed. Women also expressed their wants in the spiritual and poetic terms in some contexts. Bhakti saints such as Mirabai freely proclaimed divine desire in erotic metaphors, both against the ideal of celibacy and against patriarchal standards. Temple culture and especially the culture of devadasis provided socially acceptable means of expression, eroticism, and ritualized sexuality. Although subsequent discourses of reformists and colonialists relegated devadasis to the position of prostitutes, the medieval inscriptions and temple records imply that the position of devadasis was more varied, prestigious, and frequently dominant in the economies of temples (Orr 114).

The politics of the body were highly defined by the class and caste. The women of lower caste and the tribal, who were not held by the same rules of segregation and purity, were a little more free to move, but were more easy prey to sexuality, forced labour and social ostracization. The Muslim women especially the elite ones lived under the norms of purdah (female seclusion), but we also find accounts of exceptions, i.e. the queens and wives of wealthy merchants, who were known to exercise property rights, administer estates, or write diplomatic letters (Lal 38).

Such social control over the body of women also related to the legal systems. The Islamic law, which was followed during the Sultanate and the Mughal times, included provisions of inheritance and divorce rights of women; however, these provisions were usually watered down by local customs. Hindu women were virtually deprived of legal property rights and their custodianship passed to father to husband to son. The body was thereby placed in a wider set of patriarchal surveillance, whereby autonomy was

negotiated all the time.

Even though there were these restrictions, this did not mean women had a passive embodied experience. Menstrual and fertility rituals provided a common experience that enhanced women solidarity. Childbirth was life-threatening but women were seen as contributors to the family and community through childbirth as well. Even under the systems of control, women were creating the space of resistance, visibility, and adaptation.

Conclusion:

The daily activities of the women of the medieval India were much more complicated and multidimensional than the conventional history has recognized. It is through this diversion of the interests of the elite and literary to the ordinary and material that the study has attempted to recreate the lives of women based on their class, their caste and religious orientation. The women were not insensible objects of patriarchal control; rather, they were agents who fashioned their worlds in the domestic sphere, the economy, religious life, and with their bodies.

The domesticity that is usually disregarded as a personal or nonpolitical arena becomes a crucial place of work and cultural production. In the world of food preparation, childrearing, informal education or just by way of being the earth of both household economies and the continuation of social structures women were the centerpiece, the cornerstone. On the same note, their input in agricultural and artisanal activities makes the role of female labor in the maintenance of rural and urban livelihoods indispensable, even though it is regularly written out of official accounts.

The religious life also provided women with conflicting opportunities: although they seldom appeared in the official theological discourse, the traditions of Bhakti or rituals performed in temples provided women with the possibility to express devotion, creativity, and the ability to influence the society. Even female bodies, which are often controlled by purity, sexuality and reproduction norms, were used as a place of resistance, resilience and spiritual strength.

This paper has employed a variety of sources such as archival, literary, material, and oral in order to emphasize the ways in which gender and work interacted in the construction of medieval Indian household. Nevertheless, a lot needs to be discovered. More regional studies, particularly marginalized groups, and utilization of vernacular sources would potentially allow us to learn more about women in the Middle Ages and their experiences in day-to-day lives and agency.

By reclaiming these silenced voices, we do not only write gender back into history but we also interrogate the frames that have always placed women on the fringe of South Asian historiography.

References

- Chakravarti, Uma. Everyday Lives, Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of 'Ancient' India. Tulika Books, 2006.
- Chakravarti, Uma. Gendering Caste: Through a Feminist Lens. Stree, 2003.
- Forbes, Geraldine. Women in Modern India. Cambridge University Press, 1996.
- Lal, Ruby. Domesticity and Power in the Early Mughal World. Cambridge University Press, 2005.
- Orr, Leslie C. Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamil Nadu. Oxford University Press, 2000.
- Tharu, Susie, and K. Lalita, editors. Women Writing in India: 600 B.C. to the Present. Vol. 1, Oxford University Press, 1991.
- Roy, Kumkum. The Power of Gender and the Gender of Power: Explorations in Early Indian History. Oxford University Press, 2010.
- Sarkar, Tanika, and Urvashi Butalia, editors. Women and the Hindu Right: A Collection of Essays. Kali for Women, 1995.
- Habib, Irfan. The Agrarian System of Mughal India, 1556–1707. Oxford University Press, 1999.
- Ray, Bharati. "Women in Medieval India: The Problem of Perspective." Social Scientist, vol. 23, no. 9/10, 1995, pp. 3–19.

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

The Flaws at the Root of Representative Democracy: A Critical Analysis

Nasim Jia Sirajee
Assistant Professor
Dept. of Political Science
Berhampore Girls' College
Berhampore, West Bengal, India
Email: nasimjiasirajee@gmail.com

Abstract: In most nations across the world, representative democracy is considered as the most modern and superior form of government. The core principle of this system of government is to grant the people full power to elect qualified representatives to govern through proper process. However the people's role in the current system of selecting candidates and electing them as people's representatives has largely become a formality. This raises fundamental questions regarding the very foundation of representative democracy.

In every step, from selecting candidates to electing representatives, political parties and their selected few leaders make all the decisions. The people's role is merely to validate those decisions through elections. The fundamental principle of democracy-its very root is that the people have the final say in selecting and electing the right candidates as their representatives to the government. If there are flaws at this root, true democracy can never be established. This paper aims to critically analyse the flaws in selection and election process of the people's representatives by using proper descriptive and analytical research methods. This paper attempts to establish that, for the democratic system to be fully effective and successful, the active participation of the people in selection and election of the peoples' representatives and governmental decision-making processes must be ensured. Otherwise, true democracy will devolve into a mere illusion.

Keywords: democracy, people, representatives, candidates, election, participation.

Introduction:

It is a universally accepted truth in the modern world that democracy is the best form of government. Very few disagree and those who do are generally not taken seriously. Speaking against democracy is often regarded as political blunder. The prevailing view is that democracy is the most acceptable and modern form of governance, aligning perfectly with 21st-century civilization. Other historical forms of government, such as monarchies, autocracies, or dictatorships had lost their legitimacy (Dahl 1), and are now considered outdated and unacceptable in today's world. The global consensus is that every nation should embrace democracy, as it is believed to be the only path to true human liberation by granting essential rights like

liberty, equality, justice, and protection from exploitation. Proponents of democracy firmly believe it can create a society and a world free from exploitation, discrimination, and injustice.

A pertinent question arises; Does democracy have no problems or flaws? The answer is that it certainly does, yet it remains the best form of government for which humanity has not yet found a better alternative. The existing alternatives are far more problematic. Therefore, it can be said that if there is an alternative to democracy, it must be an even better form of democracy. Churchill in his parliamentary speech famously said "Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of sin and woe. No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except for all those other forms that have been tried from time to time."(Churchill). So, while democracy has its problems, it remains the most acceptable form of government. However, this does not mean we should accept this current form of flawed democracy without questioning it. Issues and limitations of democracy need to be addressed, because some problems are so fundamental that they shake the very foundation of democracy, preventing it from becoming a true democracy. Before analysing the deep-rooted flaws of democracy, the true meaning and purpose of the democracy must be understood.

Democracy and Representative Democracy:

Democracy is generally used in two senses: as a form of government and as a philosophical way of life. The latter is an ideal and a collection of values like liberty, equality, justice, and fraternity, which are necessary to build an "ideal life," "ideal society," and "ideal state." This discussion, however, focuses on the first sense: democracy as a system of government. But what does this mean in practice? In practice democracy means "rule by the people." The common definition is “government of the people, by the people, for the people” (Lincoln). Currently, this refers to representative democracy where people elect their representatives to govern.

Historically, two main forms of democracy have been discussed: direct democracy and indirect democracy. Direct democracy is a system where all citizens of a state participate directly in governance, all decisions of the government are collectively taken by the people in a direct manner. Given the size and population of modern states, this is not a practical system. While direct democracy successfully governed ancient Greek city-states, they were tiny compared to modern nations. Later, in the 18th century, Jean-Jacques Rousseau based his concept of general will on direct democracy (Rousseau 126). It is true that direct democracy is the truest form of democracy where every citizen has the power and dignity to participate directly in governance. However, it is also true that it is impossible to govern a modern state with this form of government. Because of this limitation, indirect or representative democracy emerged. In this system of government, the peo-

ple rule indirectly by delegating their authority to the representatives who are elected by the people through election.

Representative Democracy and Its Flaws:

The process of the representative democracy seems simple where adult citizens vote at regular intervals to elect their rulers to rule up to next election. But a deeper analysis reveals significant problems in the democratic process itself. The most critical and concerning issue in a democracy is the selection of its rulers, i.e. the election of the people's representatives (Huntington 6). If the people cannot elect the right representatives or do not get the opportunity to do so, then competent and worthy rulers will not be elected. This leads to a weak and corrupt democracy, which can ultimately destroy it. The correct method of representative election is of utmost importance in a democracy.

Unfortunately, we see a global lack of qualified and corruption-free leaders. This suggests that people are failing to elect the right representatives, leading to a worldwide questioning of democracy. Is democracy truly the best system? Can it provide genuine freedom? Is it the best tool for human civilization? If democracy fails to answer these questions, it will quickly lose the people's trust, and they might start seeing autocratic or even monarchical systems as superior, which would be a step backward in history.

According to the fundamental idea of democracy, the people are their own rulers, and elected leaders are merely their representatives and servants. In reality, these elected representatives become the masters. This essential process of representative democracy transforms the people from being rulers to the ruled. Democracy is no longer "the rule of the people"; it is the "rule of a few so-called representatives," whom the people elect but cannot control. Instead, the people are controlled by them.

People participate in an election every four or five years, cast a single vote, and then their role is effectively over. For the period between elections, they become pawns of the rulers they themselves elected. While proponents of democracy claim that the state is governed by the will of the people and that their blessing is essential, this is a half-truth. It is legally true that a ruler who loses the people's support is voted out. However, the problem is that the people have no control over the ruler's decisions until the next election (Schumpeter 272). A ruler can ignore the people's opinions and can make decisions without their consent, which goes against the principles of democracy.

Even if a ruler is defeated in the next general election and a new ruler is elected, the situation does not change. Under the new ruler, the people remain subjects, controlled and governed by a handful of individuals. The core tenet of democracy, "rule by the people," becomes a facade. It is not a government of the people but a government of their "self-elected representatives". This shows that the people's role is limited in the representative

government, with no real say in the decision-making process.

Political Parties and the Flaws in the Representation:

Is it even true that the people elect their representatives? Do they have a real opportunity to do so? In a representative democracy, the election system revolves around political parties. These parties are controlled by a select few powerful leaders, often called the "party high command." This high command decides who will be a candidate and who will not—in simple terms, who gets the ticket to run for an election.

At the time of an election, political parties present their chosen candidates to the public and tell them to elect from those pre-selected candidates (Zakaria 167). The problem is that the people might not like any of the candidates, but they are forced to elect one from the available options. For example, if four candidates are running, and all are corrupt or have criminal charges, the public is essentially forced to elect the "least bad" option according to their political beliefs. Thus, the people's freedom in candidate selection and representative election is severely limited.

This means that political parties have the highest control, and their decisions are final. Not only ordinary voters but even ordinary party members have no significant role to play. They are merely foot soldiers who carry out the orders of the leaders they are just 'party workers'. A handful of individuals within the party control everything, from who runs in an election to who becomes the president, prime minister or chief minister. In this situation, democracy transforms into a system of government which is controlled by party elites, and the people become dependent on the decisions of those elite party leaders, often accepting them without question. Ultimately, democracy, which was supposed to be the rule of the people, becomes the rule of a few party leaders. It is more accurate to call it a system of governance run by political parties for the benefit of a few of their leaders. The people become party slaves, and democracy becomes a 'particracy'- a system ruled by parties rather than the people.

If we analyse the Indian electoral system, we see that political parties are more important to voters than the candidates themselves. To protect the future of democracy it is essential to understand why representative democracy turns into a 'particracy'. When democracy fails and becomes corrupt, it gives rise to autocrats and dictators, as seen with the rise of fascism in Italy and Nazism in Germany after the failure of democracy following World War I (Paxton 112). To protect democracy from such fascist and autocratic tendencies, it is necessary to strengthen its foundation, which is the genuine rule of the people.

Solutions to the Problems:

What are the main reasons for the flaws in candidate selection and election process? The main reasons are the people's lack of political awareness, which is a consequence of illiteracy, poverty, apathy, laziness, and a ten-

dency to go with the flow. The majority of people lack the mental strength and will to change the situation. They do not want to protest or agitate, they think that it is not their business to meddle in politics it is the interest of the politicians. Ordinary people just want to live their life peacefully and happily; they see politics as evil for the society and can cause disturbance in the public life. So, they avoid politics as far as possible. Most of the people think that just casting their vote is the only political duty they ought to do. They cast vote because they see politics as a necessary evil. A large group of people do not even care to cast their votes because they believe that nothing will change by casting or not casting a vote. But the irony is that they won't do anything to change the situation. Poverty and illiteracy are the biggest enemies of the representative democracy. A poor illiterate person struggling to make a living often does not have the time, means, or desire to engage in the deep struggles of politics (Sen 146). Political leaders and parties take advantage of the poor and illiterate people and make them their slaves and they themselves act as masters.

So, what are the solutions? First and foremost, the people must become politically aware to actively participate in politics. They cannot remain passive and indifferent participants. The way to make people aware is to promote education, especially political education, to create awareness among the people about their rights in a democracy. Economic development is the backbone of every aspect of life, therefore for the development of the representative democracy economic development is the precondition. The state must bear the responsibility for providing education and economic development.

Ultimately, mere words will not work. The active participation of the people, especially in candidate selection, representative election, and government decision-making process, must be ensured through a legal framework which must be inviolable. Therefore, it is essential to reform the flawed system of representative selection to establish a truer form of democracy. A true representative democracy must ensure that the people have the final say. The people should not merely have to choose from a list of pre-selected candidates from political parties. Instead, the people themselves must decide who they want as a candidate, and political parties should be forced to nominate them.

The direction of the government, which currently flows from the top down (leader to people), must be completely reversed. It must flow from the bottom to up (people to leader). The system where people are forced to accept the decisions of leaders must end. Instead, a system where leaders are forced to work according to the people's wishes must be put in place by a proper constitutional framework, as an inalterable basic structure which will give local bodies and its members (who are directly elected by the local people) the constitutional rights to select the candidates. They must also play a pivotal role in governmental policy making and decision making. If the government fails to take these measures the people must force the gov-

ernment to do so. The people must act as supreme authority because the people have the right to act as supreme authority (Locke 242). Only then can the dream of true democracy be realised.

References

- Churchill, Winston. "Speech in the House of Commons." 11 Nov. 1947. Hansard 5th series, vol. 444, p. 206.
- Dahl, Robert A. *On Democracy*. Yale UP, 1998.
- Huntington, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*. U of Oklahoma P, 1991.
- Lincoln, Abraham. *Gettysburg Address*. 19 Nov. 1863.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. 1689. Dent & Sons, 1960.
- Paxton, Robert O. *The Anatomy of Fascism*. Knopf, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. 1762. Translated by Christopher Betts, Oxford World's Classics, 1999.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. ROUTLEDGE, 2003.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Knopf, 2000.
- Zakaria, Fareed. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. Norton, 2007.

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

DIFFERENT PSYHOLOGICAL METHOD FOR STUDYING ABNORMAL BEHAVIOR PATTERN

Abhisek Bardhan
Student of Psychology
Singhania University
Jhunjhunu, Rajasthan, India
Email: abhisekbardhan18@gmail.com

Abstract: Abnormal Psychology is a sub branch of psychology. It is defined as the study of unusual pattern of behavior, emotion and thought. The term 'Abnormal' with its prefix ab (away ftrom) this come to signify the deviance from the Normal, but the concept 'normal' is relative and can vary across the culture and time period. This article shades light on the top four method to study abnormal behavior.

Keywords: Psychology, Abnormal Behavior, Normality, Abnormality, Emotion.

INTRODUCTION:

Abnormal Psychology focuses on the study of the behavior and experience of the abnormal people. It measures for the treatment of abnormal behavior or disorders.The term 'normal' is derived from the word-'Norma', which has its root from 'Norm ', therefore meaning a rule or a pattern or standerd. The term abnormal with its prefix ab (away from) thus came to the deviance from the normal. According to the statistical criterion average is normal which is explained in bell Shaped curve or Gaussian Curve.

THEORY AND DEFINATION:

Abnormal Psychology refer to four D's Criteria -Deviance, Distress,Dysfunction and Denger, use to define abnormal behaviors and mental disorder. Now let's break up the four D's-

Deviance:- This refer behavior of thought, emotion, that differ from normal within a society and culture for a given period.

Distress:- This refer to the negative feeling, emotional pain such as anxiety.

Dysfunction:- It refers to one'S inability to perform of every day task and responsibility such as work, school,relationship.

Danger:- It refer to behavior that possess a risk of harm to one self and others.

Different Perspective on Abnormal Psychology: - The following perspective explains behavioral patten in a cultural setting for a given preiod of time.

1) **The Behavioral Perspective**: - It views mental disorder as a maladaptive behavior learned through environmental interaction. It focuses on

observable behavior.

2)**The Cognitative Perspective:** - It focuses on the way that people's thought Influence their's emotions.It is assumed that having logical thought patterns would help a person development and maintaning of their's psychological health.

3)**The Medical Perspective**:- It views mental disorder as illlness with biological,and similar to physical diseases. It often involes medical intervention to correct chemical imbalance of body.

4)**The Psychodynamics Perspective**:- It explainrs mental disorder as a result of unconscious feeling ,internal conflict generating from childhood Experiences.

Psychological Method for Studying of Abnormal Behavior:- Here We discuss four top method to study abnormal behavior.

1)**Case History Method:**- In case history method one can collect detailed record of an Individual's personal, medical, social, economical, life events.Its a in-depth qualitative Investigations of specific person or group.It aims to understand complex behavior and dagonose condition by collecting extensive data.

2)**Clinical Method**:- It focuses on the Individual in a naturalistic setting provinding deep but often subjective Insight to their inique problem and sitution. It is used by clinical psychologist, psychiatrist, social workers.

3)**Experimental Method**:- In this method one can manipulate one or more Independent variable and observe the effect on dependable Variable under control condition. It is Objective, scintific and Systematic approach.

4)**Follow Up Method**:- It focuses on ongoing assessment to ensure treatment and effectiveness and prevent disorders by measuring symptoms before, during and after therapy.

Conclusion:

Finally, we may say that 'normallity 'and 'abnormality ' are relative concept. Particular one method of above discussed are not deployed in a given situtaion.

References

- Eysenck H.J (1960) - Hand Book of Abnormal Psyhology.
- Mahoney (1980)-Abnormal Psyhology.
- Shanmugam, T.E(1981)-Abnormal Psyhology.
- Colemen, James C (1970)-Abnormal Psyhology and Modern Life.
- Page, James D (1976)-Abnormal Psyhology.
- Rosen (1972)-Abnormal Psyhology.
- Vincent B (1994)-Advanced Abnormal Psyhology.

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের উপন্যাস: বাঁকুড়ার জনজীবন ও সংস্কৃতির চালচিত্র

Dr. Arup Palmal
Assistant Professor
Dept. of Bengali & literature
Govt. General Degree College Gopiballavpur-II
Beliaberah, Jhargram, West Bengal, India
Email: arup.palmal1984@gmail.com

Abstract: বাঙলা উপন্যাস সাহিত্যের ইতিহাসে রামকুমার মুখোপাধ্যায় বর্তমানে এক উজ্জ্বল নাম। তিনি অন্ত্যজ মানুষকে নিয়ে যে গল্প-উপন্যাস লিখেছেন তা কথাসাহিত্যের সৃজন-বিশ্বে একেবারেই ভিন্ন স্বর-স্বরান্তের ব্যঞ্জনা দেয়। দক্ষিণ-পশ্চিম বঙ্গের অন্তর্গত বাঁকুড়া জেলার জনজীবন এবং সংস্কৃতির ধারক ও বাহকমূলক উপন্যাসগুলি আমাদের আলোচ্য প্রবন্ধের বিষয়। তাঁর প্রথম উপন্যাস 'চারণে প্রান্তরে (১৯৯৩) গরুর পাল নিয়ে মাঠে ঘাটে ঘুরে বেড়ানো রাখালিয়া জীবন নিয়ে রচিত এই উপন্যাস। একটি বা দুটি শিশুর সারল্যমধুর ছেলেবেলা থেকে বয়ঃপ্রাপ্তির রুঢ় পৃথিবীতে উত্তরণের বৃত্তান্ত। আবার, উপন্যাসটি স্বাধীনতা-উত্তর ভারতবর্ষের গ্রাম ও গ্রামীণ মানুষের জীবনযাত্রাগত পরিবর্তন ও অপরিবর্তনের নথি। বঙ্কিম স্মৃতি পুরস্কার প্রাপ্ত 'দুখে কেওড়া' (২০০২) রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের অভিনব উপন্যাস। পুরো উপন্যাসটি দুখের সংলাপ দিয়ে গড়া। দুখে কেওড়ার আয়নায় রামকুমার ঘুরিয়ে দেখিয়ে দিয়েছেন আমাদের সমাজ, রাজনীতি, অর্থনীতি এবং আরও কতো কিছুর উদ্ভট মূর্তি। ভবদীয় নঙ্গরচন্দ্র' (২০০৬) রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের উজ্জ্বল সৃষ্টি। বস্তুতপক্ষে এটি একটি পত্র আখ্যান। তারাশঙ্করের পরে যাঁদের কথাসাহিত্যে অন্ত্যজ মানুষের কথা বিশেষভাবে উচ্চারিত হয়েছে তাদের মধ্যে একজন অবশ্যই রামকুমার মুখোপাধ্যায়। তাঁর উপন্যাসে লোকসংস্কৃতি ও জনগোষ্ঠীর সংস্কৃতির যে পরিচয় উঠে এসেছে তা লেখকের প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা প্রসূত। মূলত রাঢ় বাংলা তাঁর আগ্রহের বিষয় এবং সেখানের লালমাটি লেখকের ভাবনার মূল আশ্রয়। তাঁর দু-তিনটি উপন্যাসের মধ্যে দক্ষিণ-পশ্চিম বঙ্গের অন্তর্গত বাঁকুড়া জেলার চালচিত্র লক্ষ্য করা যায়।

Keywords: অন্ত্যজ মানুষ, বাঁকুড়া জেলা, সংস্কৃতি, পত্র আখ্যান, সমাজ, রাজনীতি, অর্থনীতি, ভারতবর্ষের গ্রাম, গ্রামীণ মানুষের জীবনযাত্রা।

এক

গত শতাব্দীর আটের দশক থেকে রামকুমার মুখোপাধ্যায় কথাসাহিত্যের এমন এক জগৎ খুলে দিয়েছেন তাঁর সৃষ্টিকর্মের মাধ্যমে যেদিকে চোখ রাখলে বোঝা যায় তাঁর গল্প-উপন্যাসের ইতিহাস-ভূগোল-রাজনীতি-সংস্কৃতির একটি বিরাট প্রসারিত ক্ষেত্র জুড়ে রয়েছে লোকায়ত জীবন। অন্ত্যজ মানুষকে নিয়ে তিনি যে গল্প-উপন্যাস লিখেছেন তা কথাসাহিত্যের সৃজন-বিশ্বে একেবারেই ভিন্ন স্বর-স্বরান্তের ব্যঞ্জনা দেয়। এখন পর্যন্ত তাঁর প্রকাশিত উপন্যাসের সংখ্যা দশটির কম। তার মধ্যে তিনটি উপন্যাস দক্ষিণ-পশ্চিম বঙ্গের অন্তর্গত বাঁকুড়া জেলার জনজীবন এবং সংস্কৃতির ধারক ও বাহক।

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের প্রথম উপন্যাস 'চারণে প্রান্তরে (১৯৯৩)। গরুর পাল নিয়ে মাঠে ঘাটে ঘুরে বেড়ানো রাখালিয়া জীবন নিয়ে রচিত এই উপন্যাস। বাঁকুড়া জেলার অন্তর্গত জয়পুর থানার মালিয়া গ্রাম ও তৎসন্নিহিত বড়দিঘি, রাজার গাঁ, কাঁকুড়ডাঙা, লোকপুর ইত্যাদি অঞ্চল এই উপন্যাসের ভৌগোলিক পটভূমি হিসাবে ব্যবহৃত হয়েছে।

বঙ্কিম স্মৃতি পুরস্কার প্রাপ্ত দুখে কেওড়া' (২০০২) রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের অভিনব উপন্যাস। ভৌগোলিক পটভূমি হিসেবে উঠে এসেছে বাঁকুড়া জেলার পাত্রসাহের, তেঁতুলমুড়ি, গোঁড়াশোল, হরেরচক, ফুটিডাঙা, সলদা, নামছড়া ইত্যাদি গ্রাম।

ভবদীয় নঙ্গরচন্দ্র' (২০০৬) রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের উজ্জ্বল সৃষ্টি। বস্তুতপক্ষে এটি একটি পত্র আখ্যান। এক পক্ষ লিখে যাচ্ছে, যাকে উদ্দেশ্য করে এই চিঠি লেখা, সে পেলেও পেতে পারে এই বিশ্বাসে অথবা এ সব বিশ্বাস-অবিশ্বাসের বাইরের বিষয়। উপন্যাসটির জেলার পটভূমি হিসেবে উঠে এসেছে বাঁকুড়া জেলার জয়পুর থানার গেলিয়া গ্রাম। যদিও ঘটনা এই নির্দিষ্ট গ্রাম ছাড়িয়ে বহুদূর পর্যন্ত বিস্তৃত হয়েছে।

রবীন্দ্রোত্তর কথাসাহিত্যে তারাশঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায় মূলত লোকায়ত লোকসমাজের কথা শোনালেন। তার লেখায় উঠে এলো বেদে-লাঠিয়াল-মালাকার- চৌকিদার-কবিয়াল-সাপুড়ে ইত্যাদি মানুষের কথা। তারাশঙ্করের পরে যাঁদের কথাসাহিত্যে অন্ত্যজ মানুষের কথা বিশেষভাবে উচ্চারিত হয়েছে তাদের মধ্যে একজন অবশ্যই রামকুমার মুখোপাধ্যায়। তাঁর উপন্যাসে লোকসংস্কৃতি ও জনগোষ্ঠীর সংস্কৃতির যে পরিচয় উঠে এসেছে তা লেখকের প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা প্রসূত। মূলত রাঢ় বাংলা তাঁর আগ্রহের বিষয় এবং সেখানের লালমাটি লেখকের ভাবনার মূল আশ্রয়। কথাযাত্রায় চার দশকের অধিককাল মগ্ন থাকলেও এখন পর্যন্ত তাঁর উপন্যাসের সংখ্যা হাতে গোনা কয়েকটি। তার মধ্যে দু-তিনটি উপন্যাসের মধ্যে দক্ষিণ-পশ্চিম বঙ্গের অন্তর্গত বাঁকুড়া জেলার চালচিত্র লক্ষ্য করা যায়।

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের প্রথম উপন্যাস 'চারণে প্রান্তরে'। একটি বা দুটি শিশুর সারল্যমধুর ছেলেবেলা থেকে বয়ঃপ্রাপ্তির রুঢ় পৃথিবীতে উত্তরণের বৃত্তান্ত। আবার, উপন্যাসটি স্বাধীনতা-উত্তর ভারতবর্ষের গ্রাম ও গ্রামীণ মানুষের জীবনযাত্রাগত পরিবর্তন ও অপরিবর্তনের নথি।

উপন্যাসের মুখ্য চরিত্র বিশু জন্মাবধি উৎপাদন প্রক্রিয়া বহির্ভূত পেশায় নিয়োজিত। অথচ ঠিক আগের প্রজন্মেও তাদের পরিবারে। বৃত্তিগত স্বাবলম্বন ছিল। আজ তাদের 'তন্তুবায়' পরিচয় ও তৎসংক্রান্ত সামাজিক রীতি নিষেধ রয়ে গেছে শুধু, পেশাগতভাবে বিশু রাখাল, আর তার মা-দিদি পরের বাড়িতে দাসীবৃত্তির মাধ্যমে ক্ষুন্নিবৃত্তি করে। বিশু গরুর পাল নিয়ে সকাল-বিকাল মাঠে যায়, মাসকাবারে কয়েক আনা পয়সা পারিশ্রমিক আদায় করতে বাড়ি-বাড়ি ছুটে বেদম হয়ে পড়ে। মাঝে-মধ্যে মালিকের অগোচরে কোনো বকনাকে 'পাল' ধরিয়ে কিছু পয়সা উপরি আসে। তার বাবার তাঁন ঘরে দিদি হাঁস পোষে, মনে স্বপ্ন দেখে একদিন ডিম বেচে পারিবারিক স্বাচ্ছল্য ফিরিয়ে আনবে। তার স্বপ্ন ভেঙে যায় অচিরেই। আর বিশুর কয়েক আনা পয়সার জীবিকাও কিন্তু নির্বিঘ্ন নয়, গরু চরানোর পেশাতেও প্রতিযোগিতা আছে। অবশ্য বিশু আপাতত বদে, জিতে, সুনো প্রমুখ প্রতিযোগীদের চেয়ে কিছুটা সুবিধাজনক অবস্থায় রয়েছে, কেননা—

"বদে, জিতে, সুনোর মতো তার ঘর গাঁয়ের শেষ বলয়ে নয়। কেন্দ্র থেকে সে অনেকগুলো বলয় পেরিয়ে আসে। বলয়গুলোর গরু তার পালে এসে মেশে। সুনোরা প্রান্ত

থেকে গাঁয়ের মাঝে ঢুকে গরু আনতে পারে না।" (পৃ ১০)

—সুতরাং বিশুরা, দাসীরা আপাত-প্রতিযোগিতার মধ্য দিয়ে ভারতবর্ষের আর্থ-সমাজ কাঠামোয় নিজেদের প্রাসঙ্গিক করে তুলতে অহর্নিশ আয়াসী।

অতীতের দুঃসহ স্মৃতিভার বহন করে চলে শুধু একাকিনী বিশুর মা। তারই চোখে পড়ে যায় বিশুর বাপের তাঁতের গর্তটা হাঁসের গুয়ে বুজে এসেছে। অথচ একদিন এই গর্তে পা ডুবিয়ে বসে থাকত বিশুর বাপ।

উপন্যাসের শেষে আর্থিকও মানসিকভাবে সর্বস্বান্ত বিশু আর গোপাল গাঁয়ের পথে ফেরে— গোপালকে ছেড়ে বিশু একাই এগোয়, তবু ফেরে সে-ও-তখনো তাদের বহমান জীবনধারা প্রতিনিয়ত অপেক্ষায় থাকে। দৈনন্দিনতার মধ্যে যে কোন শোকের সান্ত্বনা মেলে। অনেক সন্তাপময় কথা বুকের ভিতর জমিয়ে উপন্যাসের সমাপ্তি মুহূর্তের পরে বিশু ও গোপাল যে কীভাবে পুনর্বার দৈনন্দিনতায় লীন হয়ে যায়, সে অবশ্য 'চারণে প্রান্তরে'র অনুচ্চারণের অংশ বলে মনে করেন বিশিষ্ট সমালোচক—

"উচ্চারণের প্রাসঙ্গিকতা ও অনুচ্চারণের আধুনিকতা এই দুই শৈল্পিক কারণেই রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের প্রথম উপন্যাসটি সাম্প্রতিক বাংলা সাহিত্যে উল্লেখযোগ্য সংযোজন।"[১]

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের এক অসাধারণ সৃষ্টি 'দুখে কেওড়া। প্রচলিত আখ্যান রীতিকে চ্যালেঞ্জ জানিয়ে দাপটের সঙ্গে রামকুমার টানা গল্প বলার পাট চুকিয়ে দিয়েছেন। পুরো উপন্যাসটি দুখের সংলাপ দিয়ে গড়া। দুখে কেওড়ার আয়নায় রামকুমার ঘুরিয়ে দেখিয়ে দিয়েছেন আমাদের সমাজ, রাজনীতি, অর্থনীতি এবং আরও কতো কিছুর উদ্ভট মূর্তি।

দুখে কেওড়া প্রান্তবাসী মানুষ। একসময় কৃষিকাজই ছিল তার কাজ। বৃদ্ধ বয়সে শুরু করেছে দেশি মদের ব্যবসা। দুখে বা দুঃখহরণ— এর ঠেকে অনেকেই আসে। সেখানে বসেই দুখে তাদের নিজের জীবনের অভিজ্ঞতার কথা শোনায়। মতামত দেয়। রাষ্ট্র, সমাজ, রাজনীতি কিছুই বাদ পড়ে না তার কথা থেকে। প্রতিদিনের দেখা জীবনের বাস্তব প্রতিফলিত হয় দুখের কথায়। ব্যক্তি মানুষের জটিল সম্পর্ক ও অনুভূতি নিয়েও দুখে তার অভিজ্ঞতার কথা বলে যায়।

প্রকৃত অর্থে দুখের বয়ানে ঔপন্যাসিক রামকুমার মুখোপাধ্যায় দুখের জীবন নিয়ে একটি উপন্যাস রচনা করেন। রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের নিজস্ব ভাষাশৈলী আছে, গ্রামজীবনের অভিজ্ঞতা আছে। গ্রামের মাটি ও মানুষ তার গল্পের বুননে লোকায়ত সংগীতের মতো প্রবাহিত হয়। রামকুমার অনায়াসে মানুষের মুখের গল্প, শাস্ত্রের গল্প, পুরাণকথা, উপকথা, গ্রামের ঘটনা-রটনা, প্রবাদ-প্রবচন গল্পের মধ্যে ঢুকিয়ে দেন।

সমগ্র উপন্যাসটি সংলাপের ফ্রেমে বাঁধা। ক্যানভাসে দুখের জীবনের ছবি। আমাদের সমাজ ও রাষ্ট্রের ছবি। ভারতীয় গ্রাম্য জীবনের ছবি। দুখে কেওড়া প্রশ্ন তুলেছে, দুখে কেওড়াই উত্তর দিচ্ছে। ক্রমে ক্যানভাসে ফুটে উঠছে ভারতবর্ষের সাম্প্রতিক ইতিহাসের ছবি— যে ইতিহাস রাজনীতি-সমাজনীতি-অর্থনীতি সম্পৃক্ত। দুখে কেওড়া উপন্যাসটিকে রামকুমার মুখোপাধ্যায় পরিচয়, ক্ষুধা, বাস্তু, স্বাস্থ্য, শ্রম, নারী, রাজনীতি, সংস্কৃতি, বুদ্ধিজীবি, বিশ্ব, যুদ্ধ ও যুদ্ধ-এই বারোটি কাণ্ডে ভাগ করেছেন। এই কাণ্ড বা পর্বে ভাগ ভারতীয় রীতি। রামায়ণ মহাভারত থেকে এ পর্যন্ত চলে এসেছে। নতুন আঙ্গিকে নতুন

ব্যাখ্যায় রামকুমার কাজে লাগিয়েছেন এই উপন্যাসে।

দুখের জীবনদর্শনে নৈরাশ্য অবসাদ এসব বালাই তেমন নেই। কী কী পায়নি তার হিসেব সে কমই দিয়েছে বরং বেঁচে থাকার আনন্দে সে মশগুল। ফুলুকে নিয়ে যে অকিঞ্চন জীবন সে যাপন করছে তাতে দাম্পত্য সুখের কোনো ঘাটতি হয়নি। গ্রামপ্রান্তের খোড়োঘর, কাঁচির ব্যবসা, স্ত্রীর হাতে স্বাদু রান্না-স্বর্গেও এত যেন সুখ নেই। তাই দুখে কেওড়ার মনে হয়—

"একশ বছর পরমায়ু বড় কম। দেখতে দেখতে শীতের বিকেল গুটিয়ে গেল। ধরেন শত বছর হতে আমার আর ক বছরই বা বাকি। কিন্তু মনে হচ্ছে এই সেদিন দিঘিতে সাঁতার কেটেছি, গাছে উঠেছি, লোকের ঘরে মুনসি খাটতে গেছি। আয়ুখানি শ-দুই বছর হলে ভাল হত।"

বিশ্বায়ন আর ভোগবাদে হাবুডুবু এই দেশের আধুনিক নাগরিক এ ভেবেই পাবে না কীভাবে এই অদম্য জীবন তৃষ্ণা, সুস্থ বাসনা, বেঁচে থাকে হতদরিদ্র, শরীরের কাঠামোয়।

পুলিশ রূপে গভর্ণমেন্টকে চিনেছে দুখে এবং এ হেন গভর্ণমেন্টের হাতে ব্যাঙ্ক ইত্যাদি রাখার কোনও যুক্তি খুঁজে পায়নি। ব্যাঙ্ক থেকে টাকা লোন পাবার হুজ্জোত সে হাড়ে হাড়ে জানে। এমন দুর্ভেদ্য জায়গায় টাকা রেখে লাভ কী? লোকে খরা বা ঝরায় সে টাকার নাগাল পাবে কী করে? পাঁচটি ছাগল পোষার জন্য হাজার দুয়েক টাকা লোন চেয়েছিল দুখে। ব্যাঙ্ক আর পঞ্চায়েতে দৌড়াদৌড়ি করে দম ফুরিয়ে গেছে তার। টাকা মেলেনি। তাই দুখের মনে হয়— 'গবমেন্টকে বড়লোক করে কী লাভ— গবমেন্টের বিয়ে হয়, নাকি গবমেন্টের বউ পুয়াতি হয়।'

'ক্ষেতে মুনীষ' খাটা দুখে সময়ের পরাক্রমে ক্রমে ন্যুজ হয়ে আসে। বয়সের ভার তাকে অচল করে দেয় চাষের কাজে। তখন থেকে কাচির ব্যবসা শুরু। আর সেই সঙ্গে শুরু আত্ম রোমন্থন। জীবনের এ কোন সে কোন থেকে কুড়িয়ে আনা অভিজ্ঞতার ক্ষুদ-কুড়ো জমতে জমতে তখন পাহাড়। দুঃখহরণ থেকে দুখে হয়ে সে যেন আস্ত একখানা জীবন উপনিষদ। দুখের পাঠশালায় না পড়লে জানা হতো না যে দল আর পার্টি সম্পূর্ণ আলাদা জিনিস। ভোটাভুটির সঙ্গে পার্টির যোগ আর যাত্রার সঙ্গে দলের। এভাবেই বুদ্ধিজীবী আর বিদ্যাজীবীর পার্থক্যও সে জলের মতো বুঝিয়ে দিয়েছে। বিদ্বান হলেই কেউ বুদ্ধিজীবী হয় না। কলেজের অধ্যাপক বিদ্বান বিশু চৌধুরীকে ডাহা ঠকিয়ে ছ'বিঘা ডাঙা জমি কব্জা করে নিয়েছে বছর খানেক পাঠশালায় পড়া মদন রায়। বিদ্যা আর বুদ্ধি তবে এক হয় কী করে! জটিল পার্থক্য আলোচনা সূত্রেই বুদ্ধিজীবীদের সম্পর্কে অনবদ্য একটি মন্তব্য করে ফেলেছে। দুখে— 'বুদ্ধিজীবীদের সঙ্গে আম-জনতার কোনো সম্বন্ধ নেই। শুধু আম কেনে, জাম, কাঁঠাল, বেল কোনো সম্বন্ধ নাই।'

দুখের কথকতায় অনায়াসে চলে আসে রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণকথা, কিংবদন্তী, গোপাল ভাঁড়ের রঙ্গতামাসা, গ্রামের নানা সুখদুঃখের ঘটনা, রাজনৈতিক ঘটনা, তার ও ফুলির দাম্পত্যের টুকরো ছবি, নিমন্ত্রণ খাবার স্বাদু স্মৃতি, এমনকি নানা কেচ্ছাকাহিনি— সবই শোনা গল্প। এক ধরনের অভিনব 'শ্রুতি। যেহেতু কোনও নিদিষ্ট প্লটের অনুগত থাকার বাধ্যবাধকতা নেই, প্রসঙ্গ থেকে প্রসঙ্গান্তরে চলে চায় দুখে-আড্ডার মেজাজ উপন্যাস চলতে থাকে। এ প্রসঙ্গে সমালোচকের মন্তব্য যথার্থ—

"এই উপন্যাস দেখায় একবিংশ শতাব্দীর বাংলা উপন্যাস ভাঙতে চাইছে তার

পরম্পরাকে- ইদানীং ইংরেজি ভাষায় লিখিত বাঙালি তথা ভারতীয়দের উপন্যাস নিয়ে উচ্ছ্বাস প্রকাশ করা হয়। তার পাশে এ উপন্যাস অনেক গুরুত্বপূর্ণ।"[২]

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের আলোচ্য দুটি উপন্যাসের মধ্যে দিয়ে বাঁকুড়ার দু'ই ভিন্ন ভিন্ন লোকায়ত সমাজের ছবি ফুটে উঠেছে।

দুই

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের 'দুখে কেওড়া' একটি অভিনব উপন্যাস। এই উপন্যাসে দুখে কেওড়ার মুখে আর্থ- সামাজিক অবস্থার পরিচয় পাওয়া যায় বাঁকুড়ার পূর্ব অঞ্চলের প্রান্তিক মানুষের। দুখের ক্যালেন্ডারের চালিকা শক্তি-খিদে—

"খিয়ে মিটবে কিসে? খুদে। খুদ ঘাঁটায় বেশ দম। দামেও সস্তা। আশ্বিনে আউস ধান উঠল। কাত্তিক মাসে ভাত খেলেন। অঘ্রাণ-পৌষে মাঠের ধান উঠল। ভাতে টান নাই। ফাগুন-চৈত অবদি সুখে গেল। বোশেখ থেকে ভাদর মাস হল গিয়ে টান মাস। খুদ খেলেন।" (পৃ. ৯-১০

বৈশাখ, জ্যৈষ্ঠ বা ভাদ্র মাসে কাজ জোটে না তবে মানুষ তো আর বসে থাকতে পারে না, তখন চুরিচামারি।

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের প্রথম উপন্যাস 'চারণে প্রান্তরে'। এই উপন্যাস স্বাধীনতা-উত্তর ভারতবর্ষের এক গড়পড়তা গ্রামের কথা শোনা যায়। এই গ্রামের আর্থ-সামাজিক বুনিয়াদি নানাভাবে বিপর্যস্ত। গ্রামীণ মানুষেরা তাদের ভেঙে পড়া বৃত্তিভিত্তিক সহজ কাঠামোটি অশক্ত কথামোটি এখানে বহন করে চলেছে। এ- উপন্যাসের শুরু থেকে শেষ তাই অনবরত মানুষের পেশা বদলে যাওয়ার প্রসঙ্গগুলি উত্থাপিত হয়ে চলে।

উপন্যাসের মুখ্য চরিত্র বিশু পেশাগত ভাবে বিশু রাখাল। বিশু গরুর পাল নিয়ে সকাল-বিকাল মাঠে যায়, মাসকাবারে কয়েক আনা পয়সা পারিশ্রমিক আদায় করতে বাড়ি বাড়ি ছুটে বেদম হয়ে পড়ে। আর তার মা-দিদি পরের বাড়ি দাসীবৃত্তির মাধ্যমে ক্ষুন্নিবৃত্তি করে। তার বাবার তাঁত ঘরে দিদি হাঁস পোষে, মনে স্বপ্ন দেখে একদিন ডিম বেচে পারিবারিক সাচ্ছল্য ফিরিয়ে আনবে। বিশুর বাবার স্যাঙাত গোপাল বোষ্টমের বউ দূর গাঁয়ে -গাঁয়ে সেফটিপিন, গন্ধ তেল, হারিকেনের পলতে ইত্যাদি হরেক নিত্য ব্যবহার্য সামগ্রী ফিরি করে বেড়ায়। গোপাল অবশ্য উৎপাদন- কাঠামোর বাইরে থেকেও স্বীয় জাতিগত কৌলীন্যের সঙ্গে সাযুজ্য বজায় থাকে এমন সব পেশা খুঁজে নেয়। কখনো ঘটকগিরি করে, কখনো পুরীর পাণ্ডা হয়। এই আর্থ-সামাজিক রূপটি প্রসঙ্গে সমালোচকের মন্তব্য গ্রহণযোগ্য—

"বিকৃত পুঁজিবাদী বিকাশের টানাপোড়েনে পর্যদস্ত হয়ে। যারা আর সরাসরি উৎপাদন-ব্যবস্থার সঙ্গে যুক্ত থাকতে পারেনি, স্বাধীন দেশের আর্থ-সামাজিক বয়ানগুলির সীমানা বরাবর উৎপাদন-কাঠামোর বহিঃতলে জমে ওঠা শেওলার মতো কোনক্রমে যাপিত হয় যাদের দৈনন্দিন-সেইসব মানুষই এই উপন্যাসের প্রধান কুশীলব।"[৩]

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের 'দুখে কেওড়া' উপন্যাসটি দুখে কেওড়ার জীবনের ধারাভাষ্য। এক সময়ের কৃষিমজুর দুখে এখন বৃদ্ধ, কাজ বলতে দেশি মদের ব্যবসা। সঙ্গে কাঠালবীচি পোড়া এবং আরো নানা ধরনের চাটের অনুপান থাকে। বউ বানায়, তার নাম ফুলু-তার। রান্নার হাতটি ভালো। লোক জমে মন্দ না। তার ভাষায়— 'আগে। মাঠে লোকের

মুনিস খাটতুম এখন গায়ে জোর নাই। কোমরে ব্যথা। আমরা মাগ-ভাতারে কাটির ব্যবসাটি করি। কাচি অর্থে দেশি মদ। অর্থাৎ হালিক থেকে দুখে হয়েছে শোণ্ডিক বা খুঁড়ি।। বাঁকুড়ার সংস্কৃতি।'

তিন

রামকুমার মুখোপাধ্যায়ের প্রথম উপন্যাস 'চারণে প্রান্তরে। বাঁকুড়া জেলার গোচারণভূমির রাখালিয়া জীবন ও জীবিকার সন্ধান পাওয়া যায়। কয়েকটি গান ব্যবহৃত হয়েছে নানা সময়ে নানা কণ্ঠে। সাপুড়িয়া কালো বাগদির কণ্ঠে সাপ খেলার গান শোনা যায়—

"কালী যারে চম্পাই নগর কেহ না খাইতে পারে বালা লখিন্দর
কালী যারে..." (পৃ. ১৭)

বৈশাখ মাসের শেষে ভোরে গ্রামে গোপাল বৈষ্টম নাম দিতে দিতে আসছে—

"রাই জাগো রাই জাগো
শুকসারী বলে কত নিদ্রা যাও হে কালো।
মানিকের কোলে।" (পৃ. ৫২)।

গানপাগল গোপাল চা দোকানে বসে সকালে ফুরফুরে বাতাস গায়ে লাগিয়ে ঠাকুরের গান ধরে—

"প্রেমানন্দ সিংহাসন প্রেমরস বৃন্দাবন।
প্রেমানন্দ অমৃত লহর।
প্রেমানন্দ তরুমূল প্রেমানন্দ ফলফুল
প্রেমানন্দ রস মধুকর" (পৃ. ৬৫)।

গোপাল এককালে নিজেও গান বেঁধেছে। এক মহোৎসব থেকে আর-এক মহোৎসবে কৃষ্ণনাম গেয়ে বেড়িয়েছে। সে সব আজ বিশ তিরিশ বছর আগেকার কথা। কিন্তু ভাইঝি পারুলের বাড়িতে একখানা দুখানা করতে করতে সাতখানা গান গায় গোপাল। শেষ গানটায় সবার চোখে জল—

"গিরি কি অচল হলে আনিতে উমারে না হেরি তনয়া-মুখ হৃদয় বিদরে।
ত্বরান্বিত হও গিরি, তোমার করেছে ধরি,
উমা 'ওমা' বলে দেখ ডাকিছে আমারে।" (পৃ. ৭১)

হঠাৎ যেন সেই ফেলে আসা দিনগুলো গলার ভেতর ঢুকে পড়ে। ভাইঝি পারুলকে ছেড়ে যেতে হবে। বিদেশ-বিভুঁয়ে গায়ের কাকা পিতৃত্বের কোন এক টান অনুভব করে। সুরে সেই কাতরতা লুকিয়ে ছিল। সেটাই ভাষার সমস্ত প্রাচীর ভেঙে দিয়ে চারপাশের মানুষজনের ভেতর ছড়িয়ে পড়ে। একটা বিচ্ছেদ যন্ত্রণা। যে যার মতো করে এই বেদনাকে আকার দেয়—যে যার নিজস্ব সম্পর্কের নানান স্তরে।

'দুখে কেওড়া' (রামকুমার মুখোপাধ্যায়) এক অনবদ্য সৃষ্টি। দুখে কেওড়ার জবানীতে সময়-সমাজ-সংস্কৃতি উঠে এসেছে বাঁকুড়া জেলার। বিন্দে দাসীর কণ্ঠে অনেকগুলি গান ঔপন্যাসিক উদ্ধৃত করেছেন। বিদে দাসী পুথি পড়তে জানত না তবে শুনে শুনে মনে গেতে ফেলেছিল। গলাটি ছিল কোকিলের মতন। মধুর গীত গাইত—

"সে যে রসের পুতলী বালা করে মদনমোহন লীলা।

চেতন...” (পৃ. ৩৭)।

'বিশ্ব' মানে বড়। সাক্ষরতার সময় দুখে কেওড়াকে বলেছিল কোন মেয়ে জ্যাঠা, বই পড়লে তুমি জজ ব্যারিস্টার হতে। তখন মনের দুখে কেওড়া গেয়ে ওঠে—

"আর ভুলালে ভুলব না গো আমি অভয়-পদ সার করেছি।
ভয়ে হেলব দুলবো না গো।" (পৃ. ৬৯)

দুখে কেওড়া অবশ্য দুলছে, সাঁঝবেলার ভূমিকম্পে। তবে মনটি তার আর—

"বিষয়ে আসক্ত হয়ে, বিষের কূপে।
উব না গো সুখ দুঃখ ভেবে সমান,
মনের আগুন তুলব না গো।" (পৃ. ৬৯)।

বিশ্বপ্রেমিক কৃষ্ণ। অতগুলো গয়লানি নিয়ে কারবার প্রসঙ্গে দুখে কেওড়ার মনে পড়ে দরদভরা বিন্দে দাসীর গান—

"টাকা কড়ি আমি কিছু না চাই।
রতি সুখ দিয়া যাই গো রাই।"

গোপীর সঙ্গে গোপালের রতি হলো কিন্তু তাঁতিপাড়ার বিন্দের বিয়ে হলনি—

'রাধার দুখে কেঁদে মলো বিন্দে,
নিজের দুখের কথা বলার
সময় পেলনি।
ভবের একী খেলা।'

এই বিন্দে দাসীর কণ্ঠেই আবার শোনা যায় জীবনের মোহ থেকে উত্তরণের রাস্তা—

"বাসনাতে দাও আগুন জ্বেলে,
ক্ষার হবে তায় পরিপাটি।
কর মনকে ধোলাই,
আপদ বালাই,
মনের ময়লা যাবে কাটি।" (পৃ. ৮৭)

Endnotes

১. চক্রবর্তী, অভিজিৎ: 'অনুচ্চারণের চারণে প্রান্তরে"; রামকুমার মুখোপাধ্যায় কথাযাত্রার তিন দশক'; দীপঙ্কর মল্লিক, দেবারতি মল্লিক সম্পাদিত; দিয়া পাবলিকেশন, কলকাতা; ২০১৩; পৃ. ১২।
২. বন্দ্যোপাধ্যায়, পার্থপ্রতিম: "দুখে কেওড়া এক অভিনব উপন্যাস, পূর্বোক্ত; পৃ. ৭৭।
৩. চক্রবর্তী, অভিজিৎ: "অনুচ্চারণের চারণে প্রান্তরে"; পূর্বোক্ত; পৃ. ১৭।

Bibliography

- চারণে প্রান্তরে'; রামকুমার মুখোপাধ্যায়: উখক প্রকাশনী; কলকাতা ৭০০০৬০: প্রথম প্রকাশ ১৯৯৩।
- ভবদীয় নঙ্গরচন্দ্র'; রামকুমার মুখোপাধ্যায়: এবং মুশায়েরা; কলকাতা ৭০০০৭৩: প্রথম প্রকাশ ২০০৬।
- দুখে কেওড়া'; রামকুমার মুখোপাধ্যায় এবং মুশায়েরা; কলকাতা ৭০০০৭৩: প্রথম এবং মুশায়েরা সংস্করণ, ২০০৬।

স্বামী বিবেকানন্দের সর্বধর্ম সমন্বয় ভাবনা

Dr. Trina Das
Assistant Professor
Dept. of Sanskrit
Bhatter College, Dantan (Autonomous)
Dantan, Paschim Medinipur, West Bengal, India
Email: trina.sanskrit95@gmail.com

Abstract: স্বামী বিবেকানন্দ ধর্মকে সংকীর্ণ গণ্ডির মধ্যে আবদ্ধ রাখতে চাননি। তিনি ধর্মকে সমাজ ও সংস্কৃতির প্রেক্ষাপটে স্থাপন করে একটি বিশ্বজনীন ধর্ম প্রতিষ্ঠার কথা বলেছেন। তাঁর মতে, ধর্ম শুধু কিছু আচার-অনুষ্ঠান বা কুসংস্কারের সমষ্টি নয়, বরং তা হলো মানুষের মধ্যে নৈতিকতা, আধ্যাত্মিকতা এবং প্রেম জাগিয়ে তোলার একটি মাধ্যম।

তিনি বিশ্বাস করতেন, সকল ধর্মের মূল লক্ষ্য এক, যদিও পথ ভিন্ন। যেমন বিভিন্ন নদী শেষ পর্যন্ত একই সমুদ্রে মেশে, তেমনি বিভিন্ন ধর্মমতও একই ঈশ্বরের দিকে ধাবিত হয়। তাঁর মতে, কোনো একটি বিশেষ ধর্ম অন্যটির চেয়ে শ্রেষ্ঠ নয়, বরং সব ধর্মই নিজ নিজ অবস্থানে সত্য। তাই তিনি অন্য ধর্মকে ঘৃণা না করে, বরং তার থেকে ভালো দিকগুলো আত্মস্থ করে নিজ ধর্মের প্রতি শ্রদ্ধাশীল থাকার কথা বলেন।

বিবেকানন্দের সর্বজনীন ধর্মের মূল কথা হলো মানবতা, সেবা, এবং প্রেম। তিনি বলেন, 'পরোপকারই ধর্ম, পরপীড়নই পাপ'। এই ধর্ম মানুষকে ভেদাভেদ ভুলে একসূত্রে বাঁধে, যা কোনো নির্দিষ্ট জাতি, ধর্ম বা বর্ণের নয়, বরং সকলের জন্য উন্মুক্ত। তিনি মনে করতেন, সত্যিকারের ধর্ম মানুষকে দুর্বল করে না, বরং তাকে শক্তি ও সাহস জোগায়। বিবেকানন্দের এই ভাবনা আজও প্রাসঙ্গিক, যা মানুষকে ধর্মীয় গোঁড়ামি ও হিংসা ত্যাগ করে একতা ও ভালোবাসার পথে চলতে অনুপ্রাণিত করে।

Keywords: সর্বধর্ম সমন্বয়, বিশ্বজনীন ধর্ম, মানবতা ও সেবা, ধর্মীয় সহিষ্ণুতা, আধ্যাত্মিকতা।

সর্বে হি সুখং বাঞ্ছন্তি তচ্চ ধর্ম সমুদ্ভবম্।
তস্মাদ্ধর্মো সদা কার্য্যো সর্ব বর্ণে প্রযত্নতঃ॥

অর্থাৎ সকলে সুখ ইচ্ছা করে, সুখে থাকতে কার না সাধ হয়? কিন্তু সেই সুখ আসে ধর্ম থেকে। অতএব সমস্ত বর্ণের (ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র) মানুষের ধর্ম পালন করা উচিত। প্রাচীন ভারতে সত্যদ্রষ্টা ঋষিরা ঘোষণা করেছিলেন "একং সদ্বিপ্রা বহুধা বদন্তি"— অর্থাৎ যিনি আছেন তিনি এক, জ্ঞানীরা তাঁকে বহু নামে অভিহিত করে থাকেন। ঈশ্বর এক ও অদ্বিতীয় তথাপি তিনি বিভিন্ন জাতির দ্বারা বিভিন্ন নামে আরাধিত হয়ে থাকেন। আর ধর্ম প্রবর্তক অবতার পুরুষগণ যুগে যুগে অবতীর্ণ হয়ে ধর্মের গ্লানি থেকে বিশ্ব ও বিশ্বমানবতাকে রক্ষা করে চলেন।

বাংলা তথা ভারতবর্ষ আধ্যাত্মিকতার পীঠস্থান। আমাদের এই বাংলায় জন্মগ্রহণ করেছেন সেই সকল বীর সন্তানেরা যারা এমন এক সংস্কারের বার্তা বহন করে এনেছিলেন যা বাংলা তথা ভারতবর্ষকে বিশ্বের মানচিত্রে এক অনন্য স্থান করে দিয়েছে।

বাংলার এই বীর সন্তানেরা হলেন ভারত পথিক রাজা রামমোহন রায়, মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুর, ঈশ্বরচন্দ্র বিদ্যাসাগর, স্বামী বিবেকানন্দ প্রমুখ। এই সকল চিন্তানায়কগনের হাত ধরে এই সংস্কারের ধারা ক্রমে এক আন্দোলনের রূপ পরিগ্রহ করে। সমাজ সংস্কার আন্দোলনের প্রভাবে নানা অন্ধ কুসংস্কার, বিভিন্ন লোকাচার, নানা সামাজিক কুপ্রথার দ্বারা মানুষ ধাক্কা খায় ও তার বিরুদ্ধে সোচ্চার হয়। অতীতে আমাদের দেশে চিরাচরিত ধর্মীয় ভাবনা যেগুলি ছিল সেগুলি ছিল আদতে ধর্মের নামে সামাজিক অত্যাচার। আমাদের বীর বঙ্গ সন্তানেরা ধর্মের নামে এই অনাচারকে প্রশ্রয় দেননি, গর্জে উঠেছেন এই অন্ধ ধর্মীয় কুসংস্কারের বিরুদ্ধে। ফলে ভীত-সন্ত্রস্ত, ভন্ড মুখোশধারী তৎকালীন ধার্মিকেরা এই সকল চিন্তানায়কের বিরুদ্ধে নানা প্রতিঘাত হেনেও শেষ পর্যন্ত পরাজয় স্বীকার করে নিতে বাধ্য হয়েছেন। স্বামী বিবেকানন্দ এই সকল বীর বঙ্গ সন্তানদেরই একজন, যাঁর বীরবাণী সমাজ সংস্কারের ধারাকে নতুন প্রাণপ্রাচুর্যে ভরে দিয়েছে এবং যা প্রাসঙ্গিক হয়ে রয়েছে বর্তমানেও। স্বামীজি উপলব্ধি করেছিলেন সমাজ সংস্কারের জন্য প্রথমেই প্রয়োজন ধর্ম সংস্কারের। এই কারণেই তিনি মানুষের মনে ধর্মীয় প্রেরণা উদ্ভাবনের উপর বিশেষ জোর দেন। তিনি মনে করতেন ধর্ম হল সমাজের একটি অঙ্গ বিশেষ। স্বামীজি স্বদেশ, সভ্যতা ও ইতিহাসের বিচার করতে পেরেছিলেন স্থির বৈদান্তিক সন্ন্যাসির স্বধর্ম পালন করে। সেই সঙ্গে আগামীকালের ভারতবর্ষের চলমান জীবন ও বিমিশ্র সংস্কৃতির দিকেও তাঁর দৃষ্টি ছিল প্রখর। তিনিই প্রথম ধর্মকে সমাজ ও সংস্কৃতির প্রেক্ষাপটে স্থাপন করার প্রস্তাব করতে পেরেছিলেন। তাঁর লক্ষ্য ছিল ধর্মের বিশ্বময় সম্প্রসারণ এবং ধর্মীয় কুসংস্কারের বেড়াজালের ধ্বংস সাধন। তিনি বুঝেছিলেন যে মানুষের সঙ্গে মানুষকে যুক্ত করতে হবে কারণ এই সংঘবদ্ধতার মাধ্যমেই তাঁর লক্ষ্য সিদ্ধ হবে অর্থাৎ ধর্মের বিশ্বরূপ অভিব্যক্ত হবে। তাই তিনি বিশ্বজনীন ধর্ম গড়ে তুলতে চেয়েছিলেন। এই বিশ্বজনীনতা যে কত দুর্বোধ্য, কত দুষ্প্রাপ্য, কত অগম্য তা বিবেকানন্দ খুবই ভালোভাবে বুঝেছিলেন। এর প্রমাণ তাঁর মুখ থেকেই পাওয়া যায়; "সার্বভৌম ধর্মের আদর্শ বলিতে তবে আমি কি বুঝি? আমি এমন কোন সার্বভৌম দার্শনিক তত্ত্ব, কোন সার্বভৌম পৌরাণিক তত্ত্ব, অথবা কোন সার্বভৌম আচার–পদ্ধতির কথা বলিতেছি না, যাহা সকলেই মানিয়া চলে। কারণ আমি জানি যে নানা পাকে চক্রে গঠিত, অতি জটিল ও অতি বিস্ময়াবহ এই জগতরূপ দুর্বোধ্য ও বিশাল যন্ত্রটি বরাবর এইভাবে চলিতে থাকিবে। আমরা তবে কি করিতে পারি? আমরা ইহাকে সুচারুরূপে চলিতে সাহায্য করিতে পারি। ইহার ঘর্ষণ কমাইতে পারি, ইহার চক্রগুলি তৈলসিক্ত ও মসৃণ রাখিতে পারি। কিন্তু কিরূপে? বৈষম্যের স্বাভাবিক প্রয়োজনীয়তা স্বীকার করিয়া। আমাদিগকে আমাদের স্বভাববশতই যেমন একত্ব স্বীকার করিতে হয়, সেইরূপ বৈষম্যও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। আমাদিগকে শিক্ষা করিতে হইবে যে, একই সত্য লক্ষ্যভাবে প্রকাশিত হইতে পারে। এবং প্রত্যেক ভাবটিই নির্দিষ্ট সীমার মধ্যে যথার্থ। আমাদিগকে শিক্ষা করিতে হইবে কোন বিষয়কে শত প্রকার বিভিন্ন দিক হইতে দেখা চলে, অথচ বস্তুটি একই থাকে" [১]।

ধর্মের নামে হানাহানি, রক্তপাত, হিংসা এসব এখন অতিসাধারণ ব্যাপার। সংবাদপত্রে বা টেলিভিশনের পর্দায় চোখ রাখলেই একথার সত্যতা যাচাই করে নেওয়া যাবে। ধর্মের নামে গ্রামছাড়া অনেক পরিবার, রাজ্যছাড়া অনেক রাজ্যবাসী, এমনকি ধর্মের নামে দেশভাগের কথাও আমাদের অজানা নয়। একারণেই আমরা প্রায় সকলেই মনে করি ধর্ম

বিষয়টি ভীষণই স্পর্শকাতর। কিন্তু কোন দিনই স্বামীজি এই ধর্মের স্পর্শকাতরতার কথা ভাবেননি, বা বলেননি। তাঁর দৃষ্টিতে ধর্ম তখনই স্পর্শকাতর হয় যখন তা গোঁড়ামিতে পরিপূর্ণ থাকে, যখন ভন্ড ধার্মিকেরা ধর্মের দোহায় দিয়ে ঈশ্বর লাভের আশায় ঈশ্বরকে খোঁজেন গন্ডিবদ্ধ চার দেওয়ালের কোণে। তাঁর মতে, "পরোপকারই ধর্ম পরপীড়নই পাপ। শক্তি ও সাহসিকতাই ধর্ম, দুর্বলতা ও কাপুরুষতাই পাপ। স্বাধীনতাই ধর্ম, পরাধীনতাই পাপ। অপরকে ভালোবাসাই ধর্ম, অপরকে ঘৃণা করাই পাপ। ঈশ্বরে ও নিজ আত্মাতে বিশ্বাসই ধর্ম, সন্দেহই পাপ। অভেদ দর্শনই ধর্ম, ভেদ দর্শনই পাপ"।[২] ধর্ম মানুষকে ধারণ করে। মানুষ ধর্মের ধারণ ক্ষমতাকে অবহেলা করেছে, ধর্মের নামে দ্বন্দ্ব, হিংসা, বিদ্বেষ ছড়িয়েছে। এর ফলে মানুষের ক্ষতি হয়েছে, ধর্মের কোন ক্ষতি হয় নি। ধর্ম নিষ্ঠুর হয় না, নিষ্ঠুর হয় মানুষ। ধর্মপ্রভাবে মানুষ প্রশান্তি লাভ করে, নিষ্ঠুর মানুষ শান্ত – স্বভাব প্রাপ্ত হয়, ধর্ম মানুষকে সংযত হতে শেখায়। কিছু মতলবি, কুরুচি-পূর্ণ মানুষ নিজের স্বার্থ সাধনের জন্য ধর্মের দোহাই দিয়ে তারই আত্মীয় পরিজনের সাথে প্রতারণা করে। ধর্মই মানুষকে একসুত্রে বেঁধে রেখেছে, এই একসুত্রে গ্রথিত করে রাখা ধর্ম কোন মুখোশের আড়ালে আবৃত ধর্ম নয়, এ ধর্ম মানবতার ধর্ম, এ ধর্ম বিশ্বজনীন ধর্ম।

স্বামী বিবেকানন্দ যে সর্বজনীন ধর্মের কথা বলেছিলেন, তা সকল ধর্মমতের কোন যান্ত্রিক ঐক্য বোঝায় না। তাঁর মতে, সর্বজনীন ধর্ম কখনোই দেশ কালে সীমাবদ্ধ হবে না। সে ধর্ম কেবল হিন্দুর বা মুসলমানের বা বৌদ্ধের বা খ্রিস্টানদের কিংবা ইহুদীদের হবে না; বরং সকলের কিছু না কিছু বৈশিষ্ট্য তাতে থাকবে, সকলের অভ্যুদয়ের অসীম অবকাশ থাকবে। এতে কোন ধর্মমতের প্রতি বিদ্বেষ বা পীড়নের স্থান যেমন থাকবে না, তেমনি অন্য ধর্মে বিশ্বাসীদের নিজ ধর্মমতে টেনে আনার দুর্বুদ্ধিও থাকবে না। 'The Cristian in not to be become Hindu or a Buddhist, nor a Hindu or a Buddhist to become a Cristian. But each must assimilate the spirit of others and yet preserve individuality and grow according to his low of growth".[৩]

বিশ্বের প্রধান প্রধান ধর্মমতগুলোর ইতিহাস পর্যালোচনা করে বিবেকানন্দ দেখিয়েছিলেন যে ধর্মমতগুলোর মধ্যে নানা সাংস্কৃতিক ও ঐতিহাসিক পরিমন্ডলের ভিন্নতার জন্য পার্থক্য থাকলেও তাদের মধ্যে কতকগুলো মৌলিক সাদৃশ্য রয়েছে। সকল ধর্মমতের লক্ষ্যই ঈশ্বরকেন্দ্রিক। 'we are all looking at the truth from different standpoint, which vary according to our birth, education, surroundings and so on. We are viewing the truth, getting as much of it as these circumstances will permit colouring the truth with our own intellect and grasping it with our mind. We can only know as much of truth as it is related to us, as much of it as we are able to receive".[৪]

এ প্রসঙ্গে শিকাগো ধর্মমহাসভায় স্বামীজির উদ্বোধনী ভাষণের কয়েকটি কথা খুবই উল্লেখযোগ্য – " আমি আপনাদের কাছে একটি স্তোত্রের কয়েকটি পঙক্তি উদ্ধৃত করব, যেটি আমি খুব ছোটবেলা থেকেই আবৃতি করে আসছি এবং কোটি কোটি নরনারী নিত্য যেটি পাঠ করেন— 'রুচীনাং বৈচিত্র্যাদৃজুকুটিলনানাপথজুষাং। নৃনামেকো গম্যত্ত্বমসি পয়সামর্নব ইব'। বিভিন্ন নদীর উৎস বিভিন্ন স্থানে, কিন্তু তারা সকলেই যেমন এক সমুদ্রে তাদের জলরাশি ঢেলে দেয়, তেমনি হে ভগবান, নিজের নিজের রুচির বৈচিত্রের জন্য

সরল – জটিল নানা পথ ধরে যারা চলেছে, তাদের সকলের একমাত্র লক্ষ্যস্থল তুমিই"।[৫]

স্বামী বিবেকানন্দের শিকাগো ধর্মমহাসভায় শেষ অধিবেশনের ভাষণের কথাগুলি তাঁর সর্বজনীন ধর্ম প্রতিষ্ঠার মূল ভীতস্বরূপ— "মাটিতে বীজ পোঁতা হল, মাটি, বাতাস আর জল তার চারিদিকে রয়েছে। বীজটি কি মাটি, বাতাস বা জল হয়ে যায়? না, চারাগাছ হয়; ঐ চারাগাছ বড় হয়; মাটি, জল, বাতাসকে আত্মস্থ করে সেগুলিকে বৃক্ষের উপাদানে পরিণত করে এবং ক্রমশ বৃক্ষ হয়েই বেড়ে ওঠে"।[৬] ধর্মের ক্ষেত্রেও একই কথা। খ্রিস্টানকে হিন্দু হতে হবে না, কিংবা হিন্দু বা বৌদ্ধকেও খ্রিষ্টান হতে হবে না, কিন্তু প্রত্যেকেই অন্য ধর্মের ভাবগুলিকে আত্মস্থ করবে এবং নিজের নিজের বৈশিষ্ট বজায় রেখে নিজস্ব প্রকৃতি অনুযায়ী অগ্রসর হবে। বিবেকানন্দের মতে সকল ধর্মই একই সনাতন ধর্মের রুপভেদ মাত্র। বিবেকানন্দ বলেছেন, "আমরা শুধু সব ধর্মকে সহ্যই করি না, সব ধর্মকে সত্য বলে বিশ্বাস করি। যে জাতি পৃথিবীর সব ধর্মের ও সব জাতির নিপীড়িত ও আশ্রয়প্রার্থী মানুষকে চিরকাল আশ্রয় দিয়ে এসেছে, আমি সেই জাতির অন্তর্ভুক্ত বলে নিজেকে গৌরবান্বিত মনে করি। পরধর্ম বা পরমতের প্রতি শুধু দ্বেষভাব শূন্য হলেই চলবে না, আমাদের এ ধর্ম বা মতকে আলিঙ্গন ও করতে হবে; সত্য ই সকল ধর্মের ভিত্তি" [৭]।

অনেক মত, অনেক পথ, অনেক ভাবাদর্শ মিলেমিশেই আজকের এই মানবসভ্যতা। বিবেকানন্দ বলেছিলেন— সম্প্রদায় ভাল, সাম্প্রদায়িকতা ভাল নয়। তিনি আর এক ধাপ এগিয়ে গিয়ে বললেন প্রতিটি মানুষ হোক এক একটি সম্প্রদায়, যত মানুষ তত সম্প্রদায়। একটি মানুষ একটি পূর্ণ ব্যাক্তিত্ব। চিন্তায়, ভাবনায়, মননে প্রতিটি ব্যক্তি একটি প্রতিষ্ঠান। ব্যক্তি স্বাধীনতা, ধর্ম এসব আধুনিক মানুষের বিশেষ অবলম্বন। প্রতিটি ধর্ম, প্রতিটি সম্প্রদায় অত্যন্ত মূল্যবান। এমন চিন্তা করা যায় না যে একটি ধর্ম, একটি সম্প্রদায়, একটি রাজনৈতিক দল এই মনুষ্য জগতে বিরাজ করবে। অতএব উদ্দেশ্য হল— সম্প্রদায়গুলির ধ্বংস নয়, বরং এদের সংখ্যাবৃদ্ধি, যে পর্যন্ত না প্রত্যেক ব্যক্তি নিজেই একটি সম্প্রদায় হয়ে দাঁড়ায়। অন্যপক্ষে আবার সব ধর্ম মিলিত হয়ে একটি বিরাট দর্শনে পরিণত হলেই ঐক্যের পটভূমিকা সৃষ্টি হয়।

বিবেকানন্দ উপলব্ধি করেছিলেন যে, ধর্মের বিশ্বজনীনতার মাপকাঠি স্থান কালের গন্ডি নয়। বিশ্বজনীনতা নিহিত থাকে ধর্মের প্রতি দৃষ্টিভঙ্গিতে। ধর্মের স্বভাব নিহিত ধারণ ক্ষমতায়। ধর্ম স্থান কালের আবর্তে ভেসে যায় না, বরং ধর্মই স্থান কাল কে ধারণ করে। ধর্মের ধারণ ক্ষমতা মানুষকে নৈতিক, আধ্যাত্মিক ও প্রেম শক্তিতে বলীয়ান ও পূর্ণ করে তোলে। মানুষকে নীতিবোধ ও মূল্যবোধ সম্পন্ন করে তোলে। বিবেকানন্দ ধর্মকে কোনভাবেই হিন্দু, খ্রিষ্টান, মুসলিম বা বৌদ্ধ প্রভৃতি ধর্মের মধ্যে সীমাবদ্ধ করতে চাননি। তিনি সরব্ধরমকে একত্রিত করে তিনি কোন ধর্মীয় জোট করতেও চাননি। তিনি প্রতিটি ধর্মের ভিন্নতাকে স্বীকার করে নিয়েছিলেন। কিন্তু এই ভিন্নতার মানে তাঁর কাছে বৈরিতা নয়, বিরোধ নয়, নামের ভিন্নতা অভিব্যক্তির বা প্রকাশের ভিন্নতা মাত্র। কোন একটি বিশেষ ধর্মমতকেই বিশিষ্ট অবদান অপেক্ষা বিবেকানন্দ চেয়েছিলেন প্রত্যেকটি ধর্মমতের সত্যদর্শন ও মানবত্বের উদ্বোধক হবে এরূপ নীতিদর্শন গুলির সারসংকলন করে জাতি-ধর্ম-বর্ণ নির্বিশেষে কোন একটি বিশ্বজনীন ধর্মের রূপ দিতে। আর সর্বধর্ম সম্মিলিত ধর্মটি অবশ্যই এমন হবে যেখানে সকলের সমান অধিকার প্রতিষ্ঠা পায় এবং যিনি এই ধর্ম গ্রহন করবেন তিনি শুধুমাত্র বিবেকের অনুশাসন, কোন বিশেষ ধর্মীয় অনুশাসনের কাছে

মাথা নত করে নয় বীর পরাক্রমে বিবেকের ডাকে সারা দিয়ে বিশ্বজনীন ধর্মের প্রচার করতে হবে। যে ধর্ম আদ্যপ্রান্ত মানবতায়, প্রেমে ও সেবায় মোড়া। এ ধর্ম হিন্দু, মুসলিম, খ্রিষ্টান বা বৌদ্ধধর্ম নয়, এ ধর্ম সেবাধর্ম ও বিশ্বজনীন ধর্ম।

Endnotes

১. স্বামী বিবেকানন্দের বাণী ও রচনা, তৃতীয় খন্ড, পৃষ্ঠা ১১৪-৫।
২. আমার ভারত অমর ভারত – স্বামী বিবেকানন্দ, পৃষ্ঠা ৯০।
৩. CW, 1; 1989, 24 .
৪. CW, 2, 1989,366.
৫. স্বামী বিবেকানন্দের শিকাগো বক্তৃতামালা, রামকৃষ্ণ মঠ ও রামকৃষ্ণ মিশনের সন্ন্যাসী বৃন্দ, পৃষ্ঠা ১৬।
৬. স্বামী বিবেকানন্দের শিকাগো বক্তৃতামালা, রামকৃষ্ণ মঠ ও রামকৃষ্ণ মিশনের সন্ন্যাসী বৃন্দ, পৃষ্ঠা ২০।
৭. আমার ভারত অমর ভারত – স্বামী বিবেকানন্দ, পৃষ্ঠা ৮৬।

Bibliography

- স্বামী বিবেকানন্দ। *স্বামী বিবেকানন্দের বাণী ও রচনা (৩য় খন্ড)* । সম্পাদক: স্বামী জ্ঞানাত্মানন্দ, উদ্বোধন কার্যালয়, কলিকাতা: ১৩৬৭ বঙ্গাব্দ।
- স্বামী বিবেকানন্দ। *আমার ভারত অমর ভারত* । রামকৃষ্ণমিশন ইনস্টিটিউট্ অব কালচার, গোলপার্ক, কোলকাতা: ১৩৭০ বঙ্গাব্দ।
- ড. মধু মিত্র। *ভারত নির্মাণ ও স্বামী বিবেকানন্দ* আর্ট পাবলিশিং, কোলকাতা: ২০১৫।
- *চিন্তানায়ক বিবেকানন্দ* সম্পাদক: স্বামী লোকেশ্বরানন্দ, রামকৃষ্ণ মিশন ইনস্টিটিউট অফ কালচার, গোলপার্ক, কোলকাতা: ২০১২।

——

সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যে বর্ণপ্রথা

Subrata Khanra
Assistant Professor
Dept. of Sanskrit
A. K. P. C Mahavidyalaya
Bengai, West Bengal, India
Email: subratakhanra89@gmail.com

Abstract: প্রাচীন ভারতীয় সভ্যতার সামাজিক-সাংস্কৃতিক ভিত্তি গঠনে বর্ণব্যবস্থা তথা বর্ণপ্রথা এক গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা গ্রহণ করে। আর সংস্কৃত নাট্যসাহিত্য সেই বর্ণব্যবস্থা বা শ্রেণিবিন্যাসমূলক ব্যবস্থার একটি সমৃদ্ধ চিত্র প্রদান করে থাকে। সমাজ যে, ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র— এই চার বর্ণে বিভক্ত হয়েছিল, তা কিন্তু কেবল জন্মের ভিত্তিতে নয়। এরূপ বিভাজনের মূলে যে ছিল গুণ (গুণ) ও কর্ম (কর্তব্য) তার প্রকৃষ্ট নিদর্শন পাই সংস্কৃত সাহিত্য বিশেষতঃ নাট্য সাহিত্যে। সংস্কৃত সাহিত্যের বিখ্যাত নাট্যকার কালিদাস, ভাস, শূদ্রক প্রমুখের রচনায় পূর্বোক্ত বর্ণ চতুষ্ঠয়ের কার্যকর ভূমিকা, বিশেষাধিকার ও সীমাবদ্ধতা জীবন্তভাবে প্রতিফলিত হয়েছে। চতুর্বণের বিভাজন যে কর্তব্য কর্মের নিরিখে ছিল তার দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যেতে পারে ব্রাহ্মণাদি বর্ণের কথা। ব্রাহ্মণরা ছিলেন জ্ঞান, আচার ও আধ্যাত্মিক কর্তৃত্বের ধারক; অন্যদিকে ক্ষত্রিয়রা রাজা, যোদ্ধা ও সামাজিক শৃঙ্খলার রক্ষক; বৈশ্যরা বাণিজ্য, কৃষি ও অর্থনৈতিক কল্যাণে নিয়োজিত; আর শূদ্ররা সেবাদাতা শ্রেণি হিসেবে উপস্থাপিত হয়েছে এবং প্রায়শই তাদের প্রান্তিক এবং বৈদিক জ্ঞানে প্রবেশাধিকারের বাইরে রাখা হয়েছে। এই পত্রে মূল যে বিষয়টির উপর আলোকপাত করা হবে সেটি হল সংস্কৃত নাট্যসাহিত্য কেবল তার সময়ের ধর্মীয় ও সামাজিক মূল্যবোধকেই উপস্থাপন করে না, বরং ভারতীয় সংস্কৃতির বৃহত্তর প্রেক্ষাপটে বর্ণব্যবস্থার টানাপোড়েন, অভিযোজন এবং ক্রমবিকাশমান ব্যাখ্যাকেও প্রতিফলিত করে।

Keywords: বর্ণব্যবস্থা, ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য, শূদ্র।

ভারতীয় সভ্যতার সাথে সাথেই বর্ণপ্রথার বিকাশ শুরু হয়। এই প্রথা অনুযায়ী প্রত্যেক বর্ণের নিজ নিজ বিশেষ কিছু কর্তব্য আছে এবং তা বৈজ্ঞানিক দৃষ্টিভঙ্গিতে নির্ধারণ করা হয়েছে। বর্ণপ্রথা সামাজিক কার্যাবলী বন্টনের জন্য গঠন করা হয়েছিল। একটি পরিবারে যেমন পরিবারের সকল সদস্যের মধ্যে বিভিন্ন দায়িত্ব বণ্টন করা হয়, তেমনি বর্ণপ্রথার মাধ্যমে একটি সমাজের বিভিন্ন কার্যাবলী সমাজের বিভিন্ন শ্রেণী ও উপ-শ্রেণীর মধ্যে বিতরণ করা হয়। এটি একটি সাংগঠনিক ব্যবস্থায় কর্তব্যের শ্রেণীবিভাগের অনুরূপ। এই বর্ণপ্রথার উদ্দেশ্যই হল মানুষের সর্বাঙ্গীন বিকাশ সাধন করা। সকল বর্ণের মানুষই সমান, কিন্তু ওদের মধ্যে পার্থক্য হল গুণ এবং কর্মের। উপনিষদ্ এবং মনুস্মৃতিতে উল্লিখিত বর্ণপ্রথার আধারই হল ব্যক্তির গুণ এবং কর্মে। সাংখ্য দর্শনে সত্ত্ব, রজঃ ও তম —নামক তিনটি গুণের স্বীকার করা হয়েছে। এই ত্রিবিধ গুণের বিক্ষোভের ফলে প্রকৃতি পরিণাম প্রাপ্ত হয়। প্রকৃতির অন্যসব কিছুর মত মানুষও এই তিনটি গুণের সমন্বয়ে গঠিত। তবে মানুষের মধ্যে এই তিনটি গুণ সমভাবে থাকে না। কেউ সত্ত্ব গুণ প্রধান, আবার কোন

মানুষের মধ্যে রজঃ গুণের প্রাধান্য, আবার কারো মধ্যে তমঃ গুণের প্রাধান্য লক্ষ্য করা যায়। গুণের এই প্রাধান্য অনুসারে ব্যক্তির বর্ণ ও কর্ম পৃথক পৃথক হয়। সত্ত্ব গুণ হল স্বচ্ছ ও বুদ্ধি প্রধান। মানুষের মধ্যে চিন্তার স্বচ্ছতাহেতু সত্ত্বগুণের আধিক্য লক্ষ্য করা যায়। চিন্তার স্বচ্ছতার কারণেই ব্রাহ্মণদের পূজাপাঠ, শাস্ত্র অধ্যয়ন ও শিক্ষাদানের অধিকার সুনির্দিষ্ট করা হয়। রজঃ গুণ চঞ্চল, শৌর্য, বীর্য ও বীরত্বের প্রতীক। ক্ষত্রিয়ের মধ্যে রজঃ গুণের আধিক্য লক্ষ্য করা যায়। প্রজাপালন ও সমাজের শান্তিশৃঙ্খলা রক্ষার ভার ভারতীয় শাস্ত্রে ক্ষত্রিয়দের ওপর ন্যস্ত করেছে। তম গুণ অন্ধকারাচ্ছন্ন, অলস। ভারতীয় শাস্ত্র অনুসারে শূদ্রদের মধ্যে তমঃ গুণের আধিক্য থাকায় ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ইত্যাদিদের সেবা করার কাজ তাদের জন্য নির্দিষ্ট করা হয়েছে। এইভাবে দেখলে ভারতীয় শাস্ত্রকারগণ বিভিন্ন গুণ ও কর্মের সমাবেশের দ্বারা সমাজদেহ গঠন করেছেন। ভারতীয় বর্ণাশ্রম ব্যবস্থায় জন্মসূত্রকে গুরুত্ব না দিয়ে গুণ ও কর্মের দ্বারা বর্ণাশ্রম ব্যবস্থার প্রচলন করা হয়েছে। যা একদিকে যেমন কর্ম অনুযায়ী সামাজিক জীবিকাকে সুনির্দিষ্ট করে, তেমনি সেই কর্ম গুণ অনুসারী হওয়ায় কর্মের দক্ষতাও প্রতিষ্ঠিত হয়। এই পত্রে সংস্কৃত নাট্যসাহিত্যে বর্ণপ্রথার বিষয়টি বিস্তৃতভাবে দেখানো হয়েছে।

ভগবান শ্রীকৃষ্ণ গীতাতে বলেছেন যে, চারটি বর্ণ— ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র-এর সৃষ্টি আমি গুণ এবং কর্মের ভিত্তিতে করেছি।[১] বেদের পুরুষসূক্তে বিরাট রূপের বর্ণনায় ব্রাহ্মণকে বিরাটরূপ ভগবানের মুখ, ক্ষত্রিয়কে হাত, বৈশ্যকে উরু বা মধ্যভাগ এবং শূদ্রকে পদ বা চরণ বলে বর্ণনা করা হয়েছে।[২] শরীরে যেমন মুখ, হাত, উরু এবং পায়ের নিজ নিজ কর্তব্য এবং মহত্ত্ব আছে, তেমনই সমাজেও চার বর্ণের আবশ্যকতা এবং মহত্ত্ব আছে। ব্রাহ্মণকে মুখ বলার তাৎপর্য হল যে তাঁর কাছে জ্ঞানের পুঁজি আছে এবং সেই কারণে চার বর্ণ বা জাতিকেই পড়ানো, ভালো শিক্ষা দেওয়া, উপদেশ শোনানো—এ সব মুখের কাজ। এই দৃষ্টিতেই ব্রাহ্মণকে উচ্চ বা শ্রেষ্ঠ বলে মানা হয়েছে। বাহুদ্বয় শক্তির দ্যোতক, ক্ষত্রিয়কে হাত বলার অর্থ হল যে তারা চার বর্ণকেই শত্রুর হাত থেকে রক্ষা করে থাকে। রক্ষা করা মুখ্যতঃ হাতেরই কাজ। যেমন শরীরে যদি ফোড়া ফুসকুড়ি ইত্যাদি হয় তাহলে হাত দিয়েই তাকে রক্ষা করা বা বাঁচানো হয়। তেমনি শরীরে চোট বা আঘাত এসে পড়লে বা লাগলে তা থেকে বাঁচার জন্য হাতেরই আড়াল দেওয়া হয়, আবার নিজেকে রক্ষা করা বা বাঁচানোর জন্যও অন্যের উপর হাত দিয়েই আঘাত করা হয়ে থাকে। মানুষ কোথাও পড়ে গেলে তার হাতই উঠবার অবলম্বন বা আশ্রয়রূপে থেকে যায়। এই সব কারণে ক্ষত্রিয় হয়ে গেলেন হাত। তবে অরাজকতা চারদিকে ছড়িয়ে গেলে ধন-জন ইত্যাদি রক্ষা করা চার বর্ণেরই ধর্ম বা মুখ্য কর্তব্য হয়ে দাঁড়ায়। বৈশ্যকে মধ্যভাগ বলার তাৎপর্য হল যে, যেমন পেটে অন্ন, জল, ঔষধাদি ঢেলে দেওয়া হয়, তা থেকে দেহের সর্বাবয়বেরই খোরাক বা খাদ্য মিলে যায় এবং সব অঙ্গ বা অবয়বই তাতে পুষ্ট হয়, ঠিক তেমনিই জিনিসপত্র সংগ্রহ করা, তাদের নিয়ে আসা নিয়ে যাওয়া, যেখানে যে জিনিসের ঘাটতি সেখানে সেই জিনিস পৌঁছে দেওয়া, জনগণের কোন জিনিসের অভাব না হতে দেওয়া— এ সব হল বৈশ্যের কাজ। পেটে অন্ন- জলের সংগ্রহ সারা শরীরের জন্যই করা হয়ে থাকে এবং সেইসঙ্গে পেটেরও পুষ্টি লাভ হয়। কারণ মানুষ কেবল পেটেরই জন্য পেটকে ভরায় না। ঠিক তেমনিই বৈশ্যও যেন অন্যের জন্যই সংগ্রহ বা অন্নাদি খাদ্যের জোগাড় করে, কেবল নিজের জন্য নয়। সে ব্রাহ্মণাদিকে দান করে, ক্ষত্রিয়দের অর্থাৎ রাজা বা সরকারকে ট্যাক্স্

দেয়, নিজের পালন করে এবং শূদ্রদের মজুরী, তাদের মেহনতের প্রতিদান দিয়ে থাকে। এইভাবে সে সকলের প্রতিপালন করে থাকে। সে যদি সংগ্রহ না করে, কৃষি, গোরক্ষা অর্থাৎ পশুপালন, বাণিজ্য না করে তো কী দেবে? কোথা থেকে দেবে? শূদ্রকে চরণ বলে বর্ণনা করার অভিপ্রায় হল এই যে, যেমন চরণ সারা শরীরকে উঠিয়ে নিয়ে ঘোরায় ফেরায় এবং সম্পূর্ণ শরীরের সেবা চরণের দ্বারাই হয়ে থাকে অর্থাৎ সব ভারই তারই উপর ন্যস্ত বা আরোপিত হয়, ঠিক তেমনিই সেবার আধার বা আশ্রয়ের উপরই চারটি বর্ণই চলে থাকে। শূদ্র আপন সেবা কর্মের দ্বারা সকলের আবশ্যক কার্য্যসমূহের পূর্তি বা পূরণ করে দেয়। এই চার বর্ণের কর্মগুলি সংস্কৃত নাট্যসাহিত্য অনুযায়ী আলোচিত হল।

আচার্য মনু ব্রাহ্মণের ছয়টি কর্ম নির্ধারণ করেছেন- অধ্যয়ন, অধ্যাপনা, যজন, যাজন, দান, প্রতিগ্রহ।[৩] এতে বোঝা যায়, ব্রাহ্মণের প্রধান ভূমিকা ছিল জ্ঞান অর্জন, জ্ঞান বিতরণ এবং ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠান সম্পাদন। মনুসংহিতা ও প্রাচীন সংস্কৃত নাটকে ব্রাহ্মণ সর্বদা জ্ঞান, ধর্ম ও নৈতিকতার ধারক হিসেবে চিত্রিত। মহাকবি ভাস ও কালিদাস নাটকগুলিতে ব্রাহ্মণ সর্বোচ্চ মর্যাদায় অধিষ্ঠিত।আবার মধ্যমব্যায়োগ অনুসারে ব্রাহ্মণ কেবল চার বর্ণের মধ্যেই নয়, সমগ্র পৃথিবীতে পূজনীয়। অভিজ্ঞানশকুন্তলমে কণ্ব ঋষি ও অন্যান্য আশ্রমবাসী ব্রাহ্মণরা রাজনীতির বাইরে থেকেও সমাজকে নৈতিক দিকনির্দেশ দেন।তাঁরা জ্ঞান, ধর্ম ও আধ্যাত্মিকতার প্রতীক।[৪] প্রতিমানাটক অনুসারে ব্রাহ্মণ নিত্য দৈনিক হবন, যজ্ঞ প্রভৃতির অনুষ্ঠান করত। বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষস মূলত রাজনৈতিক নাটক হলেও, এখানে ব্রাহ্মণরা রাজদরবারে উপদেষ্টা হিসেবে উপস্থিত। তাঁদের জ্ঞান ও বুদ্ধিমত্তা রাজনৈতিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা রাখে। ভাস, কালিদাস, বিশাখদত্তদের নাটকে তাঁরা সমাজের প্রথম স্থানে, রাজনীতির উপদেষ্টা ও আচার্যরূপে উপস্থিত। ভট্টনারায়ণের নাটকে ব্রাহ্মণরা যজ্ঞ ও তান্ত্রিক আচার-অনুষ্ঠানে পারদর্শী।তাঁদের ধর্মীয় কর্তব্য সমাজজীবনে বিশেষ প্রভাব বিস্তার করে। মৃচ্ছকটিক অনুসারে ব্রাহ্মনকে দক্ষিণা দান পবিত্র কর্ম ছিল, সামাজিক সমারোহ প্রভৃতিতে ব্রাহ্মণকে দক্ষিণা দেওয়া পুণ্যকর্ম ছিল। আবার ব্রাহ্মনের পৈতাধারণ করা আবশ্যক ছিল, তা আমরা মৃচ্ছকটিক থেকে জানতে পারি। তবে মৃচ্ছকটিক-এ এসে তাঁদের সামাজিক মর্যাদা কিছুটা হ্রাস পেলেও ধর্মীয় জীবনে তাঁদের ভূমিকা অপরিহার্য থেকেছে।

ভারতীয় সমাজে ক্ষত্রিয়রা ছিলেন শক্তি ও শাসনের প্রতীক। তাঁদের প্রধান কর্তব্য ছিল প্রজারক্ষা, ধর্মপালন, যুদ্ধ ও ন্যায়বিচার। মনুসংহিতা, ভগবদ্গীতা এবং বিভিন্ন সংস্কৃত নাটকে ক্ষত্রিয় ধর্মের বহুমাত্রিক প্রতিফলন লক্ষ্য করা যায়। আচার্য মনুর মতে ক্ষত্রিয়ের চার প্রধান কর্ম হলো—প্রজাগণকে রক্ষা করা, দান করা, যজ্ঞ করা ও অধ্যয়ন করা।[৫] অতএব ক্ষত্রিয় কেবল যুদ্ধেই সীমাবদ্ধ নন, ধর্মীয় ও নৈতিক জীবনেরও ধারক। ভগবদ্গীতায় শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন ক্ষত্রিয়ের প্রাকৃতিক গুণ হলো—শারীরিক শক্তি ও বীর্য,তীক্ষ্ণতা ও বুদ্ধিমত্তা,কর্মদক্ষতা,যুদ্ধ থেকে পলায়ন না করা,দানশীলতা। অর্থাৎ ক্ষত্রিয়ের আদর্শ হলো যুদ্ধ ও ত্যাগ, শক্তি ও দয়া—এই দুইয়ের সমন্বয়। ভাসের প্রতিমানাটকে রাবণ সীতাকে অপহরণ করলে সীতা বলেন, যদি রাম ক্ষত্রিয় ধর্মে বিশ্বাসী হন তবে তাঁকে অবশ্যই রক্ষা করবেন।[৬] এখানে ক্ষত্রিয়ের পরিচয় দুর্বল ও নিরপরাধকে রক্ষা করা। কালিদাসের অভিজ্ঞানশকুন্তলম নাটকে ক্ষত্রিয় রাজা দুষ্যন্ত শুধু যোদ্ধাই নন, ন্যায়পরায়ণ শাসক ও প্রজার অভিভাবক।এখানে স্পষ্ট বলা হয়েছে প্রজাপালনই রাজার চরম ধর্ম।[৭] বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষস নামক রাজনৈতিক নাটকে চন্দ্রগুপ্ত একজন ক্ষত্রিয় হিসেবে

জনগণকে রক্ষা ও রাজ্যপালন করেন। এখানে ক্ষত্রিয়ের পরিচয় আসে রাজনীতি ও প্রশাসনে শক্তিশালী নেতৃত্ব হিসেবে।শূদ্রকের মৃচ্ছকটিকে রাজা পালক ও তাঁর সেনাদল সমাজরক্ষার প্রতীক। যদিও মূল কাহিনী বৈশ্য চরিত্রকে কেন্দ্র করে, তবু ক্ষত্রিয়দের কাজ রাজ্যরক্ষা ও ন্যায়বিচার প্রদান। কিরাতার্জুনীয়ম মহাকাব্যে অর্জুন তপস্যা করে মহাদেবের আশীর্বাদ লাভ করেন। ক্ষত্রিয়ের বীরত্ব, আত্মোৎসর্গ ও অনমনীয় যুদ্ধস্পৃহা এখানে স্পষ্ট।

ভারতীয় সমাজে বৈশ্যরা অর্থনৈতিক জীবনের মূল ভিত্তি ছিলেন। কৃষি, পশুপালন, বাণিজ্য, ঋণদান—এসব কাজের মাধ্যমে তাঁরা রাষ্ট্রের উন্নতি ও জনজীবনের সমৃদ্ধিতে অবদান রাখতেন। মনুস্মৃতি, মৃচ্ছকটিক ও অন্যান্য সংস্কৃত নাটকে বৈশ্য চরিত্র সমাজের অর্থনৈতিক শক্তি হিসেবে প্রতিফলিত হয়েছে। আচার্য মনুর মতে বৈশ্যের ধর্ম হলো—পশুপালন, দান, যজ্ঞ, অধ্যয়ন, সুদে টাকা ধার দেওয়া ও কৃষিকাজ।[৮] অর্থাৎ বৈশ্যরা সমাজ ও রাষ্ট্রকে সমৃদ্ধ করার প্রধান দায়িত্ব পালন করতেন। শূদ্রকের মৃচ্ছকটিকে চারুদত্ত নামক বৈশ্য চরিত্রটি ধনী ব্যবসায়ী, যিনি নৈতিকতা ও দানশীলতার প্রতীক। এখানে বৈশ্যকে শুধু ব্যবসায়ী নয়, সমাজে সচ্চরিত্র, দাতা ও সমাজের শ্রদ্ধেয় ব্যক্তি হিসেবে দেখানো হয়েছে। বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষসে বৈশ্যদের "নৈগম", "শ্রেষ্ঠী", "সার্থবাহ" ইত্যাদি নামে সম্বোধন করা হয়েছে। তাঁরা ব্যবসা-বাণিজ্য, ধনসম্পদ ও রাষ্ট্রের অর্থনীতির সঙ্গে যুক্ত।নাটকে দেখা যায় রাজনৈতিক পরিবর্তনের সময় বৈশ্য সমাজ অর্থনৈতিক শক্তি দিয়ে সমর্থন জুগিয়েছে। ভাসের প্রতিমানাটকে বৈশ্যরা সামাজিক অনুষ্ঠানে অর্থ ব্যয় করতেন, তাঁরা ধনসম্পদ দিয়ে সমাজ ও ধর্মীয় কার্যকে সমর্থন করতেন। কালিদাসের অভিজ্ঞানশকুন্তলমের নগরচিত্রে বৈশ্যদের উল্লেখ আছে। তাঁরা ব্যবসা-বাণিজ্যের মাধ্যমে রাজ্যের অর্থনৈতিক সমৃদ্ধি বজায় রাখতেন। রঘুবংশ মহাকাব্যে রঘুকুলের রাজারা প্রজার মধ্যে বৈশ্যদের প্রতি বিশেষ গুরুত্ব দেন, কারণ রাষ্ট্রের সমৃদ্ধি বৈশ্যদের উপর নির্ভরশীল।

ভারতীয় সমাজব্যবস্থায় শূদ্র বর্ণ ছিল চতুর্থ স্তর। তাঁদের সামাজিক মর্যাদা অন্যান্য তিন বর্ণের তুলনায় অনেক নিম্ন ছিল। মনুস্মৃতি ও সংস্কৃত নাটকে শূদ্রদের স্থান প্রায় সর্বত্র 'সেবক', 'অধস্তন' ও 'অস্পৃশ্যতার' ধারণার সঙ্গে যুক্ত। তবে কিছু নাটকে তাঁদের সামাজিক অবস্থার বাস্তব চিত্রও ফুটে উঠেছে। মনুর মতে শূদ্রের একমাত্র কর্তব্য হলো—ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের সেবা করা।[৯] অর্থাৎ শূদ্রকে সমাজে অন্য তিন বর্ণের অধীনস্থ রাখা হয়েছে। শূদ্রকের মৃচ্ছকটিক নাটকে শকার চরিত্রকে প্রাকৃতভাষী হিসেবে দেখানো হয়েছে।প্রাকৃত ভাষা ছিল শূদ্র ও সাধারণ মানুষের ভাষা; তাঁদের সংস্কৃত ভাষা ও বেদ পাঠের অধিকার ছিল না। এই নাটকে শূদ্রদের নিম্ন সামাজিক মর্যাদা ও অস্পৃশ্যতার চিত্র স্পষ্ট।কালিদাসের অভিজ্ঞানশকুন্তলম নাটকে রাজপরিসরে দাস-দাসীর উপস্থিতি লক্ষ্য করা যায়। এই দাসীরা আসলে শূদ্র শ্রেণির প্রতীক।তাঁদের কাজ ছিল রাজা-রানী ও অভিজাতদের সেবা করা। মালবিকাগ্নিমিত্রমে রাজকীয় দাসী ও কর্মচারীরা শূদ্র সমাজের অন্তর্ভুক্ত। শূদ্রদের ভূমিকা সীমাবদ্ধ ছিল কেবল সেবায়।বিশাখদত্তের মুদ্রারাক্ষস নাটকেরাজকার্য পরিচালনার ক্ষেত্রে শূদ্ররা সরাসরি ভূমিকা পাননি।তবে বিভিন্ন নিম্নপদস্থ কর্মচারী ও গুপ্তচরের ভূমিকায় তাঁদের উপস্থিতি রয়েছে। প্রতিমানাটকে শূদ্রদের সামাজিক মর্যাদা নিম্ন হলেও, তাঁরা রাজনৈতিক ঘটনাপ্রবাহের প্রান্তিক সাক্ষী হিসেবে উঠে এসেছেন।

উপসংহারে একথা বলা যায় যে, ভারতীয় সংস্কৃতির মূল ভিত্তি ছিল বর্ণপ্রথা। বর্ণ ব্যবস্থার নীতি সম্মিলিতভাবে মানুষকে দেহ থেকে আত্মায় নিয়ে যাওয়ার চেষ্টা করে।

ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয়, বৈশ্য ও শূদ্র এই চারটি মানুষের চারটি প্রবৃত্তি। সুতরাং বর্ণাশ্রম ব্যবস্থার দ্বারা যে সামাজিক বিভাজন তা মানুষের নিজের স্বার্থে কৃত্রিম বিভাজন, যেখানে ধর্মীয় গোঁড়ামি স্থান পায় নি। ধর্মীয় গোঁড়ামি না থাকার কারণে প্রাচীন হিন্দু সমাজের বর্ণ ব্যবস্থা কখনই নিশ্চল ছিল না। ব্রাহ্মণ যেমন ক্ষত্রিয়ত্বে উন্নীত হয়েছে, তেমনি ক্ষত্রিয়ও উন্নীত হয়েছে ব্রাহ্মণত্বে। উদাহরণস্বরূপ, বিশ্বামিত্র একজন ক্ষত্রিয় ছিলেন কিন্তু তার গুণ ও কর্মের ভিত্তিতে ব্রহ্মর্ষি হয়েছিলেন। ভারতীয় শাস্ত্রে সকল বর্ণকেই মানববর্ণ বলেই উল্লেখ করা হয়েছে। প্রত্যেক মানুষের মধ্যে সত্ত্বঃ, রজঃ ও তমগুণ থাকলেও সব মানুষের মধ্যে এই সবকটি গুণ সমানভাবে ছিল না। গুণের পার্থক্য হেতু ব্যক্তির কর্ম করার সামর্থ্য একই মাত্রায় থাকে না। সুতরাং গুণ অনুযায়ী কর্মের বিভাজন অত্যন্ত যুক্তিযুক্ত। ভদগীতায় বলা হয়েছে: যম, দম, তপস্যা, শৌচ, ক্ষমা, জ্ঞান, বিজ্ঞান এবং আস্তিক্যবুদ্ধি ব্রাহ্মণদের স্বভাবগত ধর্ম। শৌর্য, তেজ, দাক্ষ্য, যুদ্ধে অপারংমুখতা, দানে মুক্তহস্ত, ঈশ্বরভাব হল ক্ষত্রিয়ের স্বভাবগত ধর্ম। আর পরিচর্যা বা সেবা হল শুদ্রের স্বভাবগত ধর্ম। প্রত্যেক ব্যক্তি তার নিজের অবস্থার জন্য দায়ী হলেও ব্যক্তি তার জন্য নির্দিষ্ট কর্ম অর্থাৎ স্বধর্ম পালনের মাধ্যমে সমাজে উচ্চতর স্থান লাভে সমর্থ হতে পারে। প্রত্যেককেই তার স্বধর্ম পালন করা বিধেয় বলে শাস্ত্রে বিধান দেওয়া হয়েছে।[১০]

Endnotes

১. "চাতুর্বর্ণ্যং ময়া সৃষ্টং গুণ-কর্ম বিভাগশঃ"- শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা

২. ব্রাহ্মণোঽস্য মুখমাসীদ্ বাহূ রাজন্যঃ কৃতঃ।
উরু তদস্য যদ্ বৈশ্যঃ পদ্ভ্যাং শূদ্রো অজায়ত্ ॥ পুরুষসূক্ত

৩. অধ্যাপনমধ্যয়নং যজনং যাজনং তথা।
দানং প্রতিগ্রহঃ চৈব ব্রাহ্মণানামকল্পয়ৎ। মনুসংহিতা ১ /৮৮

৪. দ্বিজোত্তমা পূজ্যতমাঃ পৃথিব্যাম্ " – মধ্যমব্যায়োগ

৫. প্রজানাং রক্ষণং দানমিজ্যাধ্যয়নমেব চ।
বিষয়েস্বপ্রসক্তিশ্চ ক্ষত্রিয়স্য সমাসতঃ ॥ মনুস্মৃতি ১/৮৯

৬. ক্ষাত্রধর্মে যদি স্নিগ্ধঃ কুর্যাৎ রামঃ পরাক্রমম্ । প্রতিমানাটকম্ ৫/২১

৭. স্বসুখনিরাভিলাষঃ খিদ্যসে লোকহিতোঃ ।
প্রতিদিনমথবা তে বত্তিরেবং বিধৈব ॥ অভিজ্ঞানশকুন্তলম্ ৫/৭

৮. পশূনাং রক্ষণং দানমিজ্যাধ্যয়নমেব চ ।
বণিক্পথং কুসীদং চ বৈশ্যস্য কৃষিমেব চ ॥ মনুস্মৃতি ১/৯০

৯. একমেব তু শূদ্রস্য প্রভুঃ কর্ম সমাদিশৎ ।
এতেষামেব বর্ণানাং শুশ্রূষামনসূযযা ॥ মনুস্মৃতি ১/৯১

১০. শ্রেয়ান্ স্বধর্মো বিগুণঃ পরধর্মাৎ স্বনুষ্ঠিতাৎ।
স্বধর্মে নিধনং শ্রেয়ঃ পরধর্মো ভয়াবহঃ।। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা কর্মযোগ ৩৫

Bibliography

- চট্টোপাধ্যায়, সুনীতি কুমার। (১৯৫৯)। ভারতীয় সাহিত্য। কলকাতা: সাহিত্য সংসদ।
- সেন, সুকুমার। (১৯৬০)। সংস্কৃত নাটকের ইতিহাস। কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স।
- বসু, অমলেন্দু। (১৯৭২)। প্রাচীন ভারতীয় সমাজ ও সাহিত্য। কলকাতা: দে'জ পাবলিশিং।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, সুরেশচন্দ্র। (১৯৬৫)। সংস্কৃত নাট্যসাহিত্য। কলকাতা: মিত্র অ্যান্ড ঘোষ।
- শাস্ত্রী, হরপ্রসাদ। (১৯১৭)। ভারতীয় নাটক। কলকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষৎ।
- চক্রবর্তী, নারায়ণ। (১৯৮৫)। সংস্কৃত সাহিত্যের রূপরেখা। কলকাতা: প্রগতি প্রকাশনী।

- চক্রবর্তী, অজিতকুমার। (১৯৭৪)। কালিদাস ও সংস্কৃত নাটক। কলকাতা: গ্রন্থমেলা।
- ভাস। (অনুবাদ: দীনেশচন্দ্র সেন)। (১৯২৮)। প্রতিজ্ঞা-যৌগন্ধরায়ণ, স্বপ্নবাসবদত্ত, প্রতিমা নাটক। কলকাতা: ভারতী।
- কালিদাস। (অনুবাদ: নীহাররঞ্জন রায়)। (১৯৩২)। অভিজ্ঞান শকুন্তলম, বিক্রমোর্ভশীয়ম, মালবিকাগ্নিমিত্রম। কলকাতা: বাঙলা একাডেমি।
- শূদ্রক। (অনুবাদ: সুকুমার সেন)। (১৯৪৮)। মৃচ্ছকটিক (মাটির গাড়ি)। কলকাতা: মিত্র অ্যান্ড ঘোষ।
- ভবভূতি। (অনুবাদ: সতীশচন্দ্র বিদ্যাভূষণ)। (১৯৫০)। উত্তর রামচরিত, মালতীমাধব। কলকাতা: বিশ্বভারতী।
- মুখোপাধ্যায়, সত্যবতী। (১৯৮০)। সংস্কৃত নাটকে সমাজচিত্র। কলকাতা: দে'জ পাবলিশিং।
- দাশগুপ্ত, শশিভূষণ। (১৯৪২)। ভারতীয় দর্শনের ইতিহাস। কলকাতা: বিশ্ববিদ্যালয় প্রকাশ।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

রবীন্দ্র মানসে বৈদিক যুগের সামাজিক পরিবেশ

Dr. Jayanta Nandi
Assistant Professor
Govt. General Degree College, Ranibandh
Bankura, West Bengal, India
Email: jayantand41@gmail.com

Abstract: রবীন্দ্রমানসে বৈদিক যুগ যেন এক চিরন্তন সুরের প্রতিধ্বনি। ঋগ্বেদের ঋষিমুখরিত ভোরের আলো, অগ্নির শিখায় নিবেদিত মানবমনের আকাঙ্ক্ষা, আকাশ-বাতাস -নদী-পাহাড়ের সঙ্গে মানুষের গভীর আত্মীয়তা—এসবই তাঁর কল্পনায় রূপ পেয়েছে নিত্যবর্তমান সত্যে। রবীন্দ্রনাথ বৈদিক সমাজকে দেখেছেন কেবল প্রাচীনতার ছায়ায় নয়, বরং মানবচিত্তের জাগরণ, প্রকৃতির সঙ্গে সখ্য, এবং বিশ্বমানবতার প্রথম বীজরূপে। সেই সমাজের মানুষ ধর্মে খুঁজেছিল প্রকৃতির অন্তর্লীন সৌন্দর্য, যজ্ঞে পেয়েছিল সমবেত প্রাণের উচ্ছ্বাস, আর গানে খুঁজেছিল মহাজাগতিক ঐক্যের ডাক। যদিও সময়ের সঙ্গে সঙ্গে ভেদরেখা ও আচারবদ্ধতার বাঁধন দৃঢ়তর হয়েছিল, তবু রবীন্দ্রদৃষ্টিতে বৈদিক সমাজ ছিল আলো ও মুক্তির প্রথম অধ্যায়—যেখানে মানুষ নিজেকে মহাবিশ্বের অন্তহীন স্রোতে সংযুক্ত করতে শিখেছিল।

রবীন্দ্রনাথ বৈদিক সমাজকে কেবল একটি প্রাচীন ঐতিহাসিক অধ্যায় হিসেবে দেখেননি, বরং মানবজাতির সাংস্কৃতিক ও আধ্যাত্মিক আত্মসন্ধানের উৎস হিসেবে অনুধাবন করেছেন। তাঁর মতে বৈদিক যুগের সামাজিক পরিবেশ ছিল প্রকৃতিনির্ভর, সরল ও সমন্বয়মুখী, যেখানে মানুষের জীবনধারা প্রকৃতির সঙ্গে গভীরভাবে জড়িত এবং কর্তব্যবোধ ও নৈতিকতার উপর প্রতিষ্ঠিত। এই গবেষণায় মূলত তিনটি দিক আলোচিত হয়েছে— (ক) বৈদিক যুগের সামাজিক কাঠামো সম্পর্কে রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিভঙ্গি, (খ) সেই দৃষ্টিভঙ্গির আধুনিকতায় প্রয়োগ ও প্রাসঙ্গিকতা, এবং (গ) ভারতীয় সংস্কৃতির চেতনায় বৈদিক উত্তরাধিকারকে তিনি কিভাবে সর্বজনীন মানবিকতার ভিত্তি হিসেবে ব্যাখ্যা করেছেন। ফলত, রবীন্দ্র মানসে বৈদিক সমাজ একদিকে আধ্যাত্মিকতার সূতিকাগার, অন্যদিকে আধুনিক মানবতাবাদী চেতনার এক অবিচ্ছেদ্য উৎস।

অতএব, রবীন্দ্র মানসে বৈদিক যুগ কেবল একটি অতীত নয়, বরং বর্তমান ও ভবিষ্যতের জন্য একটি সাংস্কৃতিক বীজভূমি। এই গবেষণায় প্রতিফলিত হয় যে, রবীন্দ্রনাথ বৈদিক সমাজকে নতুন আলোয় ব্যাখ্যা করেছেন—যেখানে মানবতাবাদ, সামগ্রিক জীবনবোধ ও বিশ্বজনীন চেতনা একাত্ম হয়ে ওঠে।

Keywords: বেদ, উপনিষদ, বৈদিক সমাজ, রবীন্দ্র সাহিত্য, ভূমা, সমবায় নীতি, পল্লিসমাজ।

রবীন্দ্র মানসে পরিবেশ ভাবনার বীজটি প্রথম অঙ্কুরিত হয়েছিল বৈদিক বাঙ্ময়ে ঋষিদের প্রকৃতি ও পরিবেশের প্রতি এক সার্বিক শ্রদ্ধা প্রীতি ও কৃতজ্ঞতা বোধ থেকে। এক কথায় বৈদিক মনীষাদের পরিবেশ ভাবনার অমৃতধারায় সিক্ত হয়ে। তাই কবির উদাত্ত কণ্ঠে ঘোষিত হয়—

"জীবনের প্রথম উল্লাসে
আঁকড়িয়া ছিনু যবে আকাশে বাতাসে
জলে স্থলে, মাতৃ স্তনে শিশুর মতন
আদিম আনন্দরস করিয়া শোষণ।"[1]

বৈদিক সাহিত্য, প্রধান উপনিষদ সমূহ এবং সমগ্র রবীন্দ্র সাহিত্য পর্যালোচনা করলে দেখা যায় আধুনিক পরিবেশ বিজ্ঞানের পরিবেশের মূল উপাদান গুলি বেদের মন্ত্রে মন্ত্রে যেভাবে গাঁথা হয়েছে রবীন্দ্র কাব্য কবিতা ও সংগীতের সুরমূর্ছনায় তারই ধ্বনি অনুরণিত হয়েছে।

পরিবেশের প্রধান দুটি ভাগ প্রাকৃতিক পরিবেশ ও সামাজিক পরিবেশ। মানব সমাজের ধরন, মানুষের জীবিকা, অর্থনৈতিক ব্যবস্থা, সংস্কৃতি ও প্রযুক্তি নিয়ে গড়ে ওঠা সামাজিক পরিবেশ সর্বদা পরিবর্তনশীল কেননা মানুষ তার নিজের প্রয়োজনে প্রকৃতির সাহায্যে সামাজিক পরিবেশ গড়ে তোলে। সামাজিক পরিবেশের অপরিহার্য অঙ্গ হলো মানুষের বাসস্থান। ডঃ সুকুমারী ভট্টাচার্য বৈদিক আর্যগনের বাসভূমি বিষয়ে সুস্পষ্ট মত ব্যক্ত করেছেন— " ভারতবর্ষে আসবার সময় আর্যরা যাযাবর পশুচারই ছিল, অনেক পরে প্রাগার্যদের কাছে চাষ করতে শিখেছিল। ..... আর্যরা ধীরে ধীরে উত্তর-পশ্চিম সীমান্ত প্রদেশ থেকে পাঞ্জাবে ও পরে উত্তর প্রদেশ রাজস্থান মধ্যপ্রদেশ দখল করে বসবাস করতে থাকে।"[2]

বেদের বিভিন্ন মন্ত্র থেকে অনুমান করা যায় যে যমুনা, সরস্বতী, শতদ্রু, পরুষ্ণ্যা, চেনাব, বিতস্ত (বিপাশা) এই সকল নদীর নিকটবর্তী স্থলেই আর্য নিবাস গড়ে উঠেছিল। ঋগ্বেদের শেষ মণ্ডলের একটিমাত্র মন্ত্রে[3] যেহেতু গঙ্গার নাম উল্লেখ করা হয়েছে সেহেতু অনুমান করা দুঃসাধ্য নয় যে বহু পরে আর্যরা কোন গঙ্গাবিধৌত উপত্যকায় বসতি স্থাপন করেছিলেন। রবীন্দ্রনাথ স্বয়ং হিমালয় গিরি সংলগ্ন স্বরস্বতী তীরবর্তী ভূমিকে বৈদিক আর্যদের বাসভূমি বলে মনে করতেন। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে— "পারে একদিন বহু সহস্র বৎসর পূর্বে সরস্বতী কূলে কোন এক নিস্তব্ধ তপোবনে কোন এক বৈদিক মহর্ষি ধ্যানাসনে বসিয়া গান গাইয়া উঠিয়েছিলেন— শৃন্বন্তু বিশ্বে অমৃতস্য পুত্রাঃ।[4] এছাড়াও চিত্রা কাব্যগ্রন্থের প্রসিদ্ধ 'ব্রাহ্মণ' কবিতা তত্ত্ববোধিনী পত্রিকায় প্রকাশিত 'প্রকৃতির খেদ'[5] কাব্য 'হিন্দু মেলায় পঠিত কবিতা'[6] 'ভক্ত প্রবন্ধ' (শান্তিনিকেতন-২) এই সকল রচনায় সরস্বতী ধৌতপূর্ণ ভূমিকেই তিনি আর্য পিতামহগণের স্থান রূপে স্মরণ করেছেন। আবার সরস্বতী ও দৃশদ্বতী নদীর মধ্যবর্তী দেশকেই তিনি ব্রহ্মাবর্ত অর্থাৎ বৈদিক আর্যদের বসবাসের স্থান রূপে নির্দেশ করেছেন।[7]

বেদের পরিচয় গ্রন্থে যোগীরাজ বাসু বলেছেন— "এই রাষ্ট্র রাজাকে কৃষির জন্য, প্রজার মঙ্গলের জন্য, সমৃদ্ধি ও পুষ্টির জন্য অর্পণ করা হইতেছে। এই উক্তিটিতে এই সত্য সুব্যক্ত যে রাষ্ট্র রাজার স্বার্থপূরণ, স্বৈরাচার বা প্রজাশোষণ জন্য নহে কিন্তু শান্তি, সমৃদ্ধি ও পূজার মঙ্গল জন্য রাজা রাষ্ট্র রক্ষা করিবেন। বৈদিক যুগের ভারতীয় নৃপতিগণ এই সত্য মর্মে মর্মে উপলব্ধি করিয়াছিলেন যে রাজ্যের ভিত্তি স্বৈরাচার বা প্রজা পীড়ণের উপর তিষ্ঠিয়া থাকিতে পারে না। প্রজার মঙ্গল দেশের সমৃদ্ধি ও জনগণের শুভেচ্ছাই রাজ্যের প্রকৃত ভিত্তি।"[8]

বেদের যুগের এই সমাজ ভাবনা সুদীর্ঘ পথ পেরিয়ে আধুনিক যুগের কবি

রবীন্দ্রনাথের মনে প্রকাশিত হয়েছিল। রবীন্দ্রনাথ মনে করতেন যে মনুষ্য জীবনের অপরাপর ধর্ম বা কর্তব্যসমূহের মধ্যে সমাজ ধর্ম অন্যতম। তাঁর চিন্তায় - "মানুষের একটি স্বাভাবিক ধর্ম আছে, সে তার সমাজ ধর্ম। সমাজের মধ্যে যে যথার্থ আপনার আশ্রয় পায় পরস্পরের যোগে, পরস্পর সাহায্য করে বলে মানুষ যে শক্তি পায় আমি তার কথা বলি না। মানুষের সম্বন্ধ যখন চারিদিকের প্রতিবেশীর মধ্যে, যখন আপন ঘরে এবং আপন ঘরের বাইরে ব্যক্ত হয় তখন সে সমন্ধের বৃহত্ত্ব মানুষকে আপনই আনন্দ দেয়। আমাদের গভীর পরিতৃপ্তি সেখানে যেখানে কেবলমাত্র ব্যবহারিক সম্বন্ধ নয়, সুযোগ সুবিধার সম্বন্ধ নয়, ব্যবসার সম্বন্ধ নয় কিন্তু সকল রকম স্বার্থের অতীত আত্মীয় সম্বন্ধ। সেখানে মানুষ আর সমস্ত থেকে বঞ্চিত হতে পারে কিন্তু মানব আত্মার তৃপ্তি তার প্রচুর পরিমাণে হয়।"[9]

রবীন্দ্র চেতনায় সমাজ তথা পরিবেশের সামগ্রিক উন্নয়নের যে সকল চিন্তার উন্মেষ দেখি তার সঙ্গে বৈদিক মননের সাদৃশ্য বিস্ময়কর। কবি জানতেন যে নিজের ক্ষুদ্র স্বার্থের গণ্ডিতে আবদ্ধ থেকে নয়, স্বার্থপরতার বাইরে বিপুল জগতের দিকে তাকিয়ে নিজেকে নিজের বাঁচাকে সার্থক করে তোলা যায় কবির গানে তাইতো শুনি—

"আপন হতে বাহির হয়ে
বাইরে দাঁড়া
বুকের মাঝে বিশ্ব লোকের
পাবি সাড়া।"[10]

সকল ব্যক্তিমানস যদি আত্মপরতার ক্ষুদ্র সীমাকে বৃহৎ স্বার্থে অতিক্রম করার উদ্দেশ্যে মিলতে পারে তবে সমাজের প্রকৃত কল্যাণ সাধিত হবে। আবার পরোপকার করব বললেই কিন্তু করা যায় না। রবীন্দ্রনাথ মনে করতেন, যে নিজের মানস ক্ষেত্র প্রস্তুত না হলে পরোপকার করা কেবল আত্ম মাহাত্ম্য প্রচারেরই উপলক্ষ্য হয়ে দাঁড়ায়। তাইতো কবি বলেছেন—

"আমরা পরের উপকার করিব মনে করিলেই উপকার করিতে পারি না। উপকার করিবার অধিকার থাকা চাই। যে বড় সে ছোটোর অপকার অতি সহজে করিতে পারে কিন্তু ছোটর উপকার করিতে হইলে কেবল বড় হইলে চলিবে না ছোট হইতে হইবে। ছোটর সমান হইতে হইবে। মানুষ কোনদিন কোন যথার্থ হিতকে ভিক্ষা রূপে গ্রহণ করিবে না, ঋণরূপেও না, কেবলমাত্র প্রাপ্য বলিয়াই গ্রহণ করিতে পারিবে।"[11]

রবীন্দ্রনাথের মতে, "হিত করিবার একটিমাত্র ঈশ্বর দত্ত অধিকার আছে সেটি প্রীতি। প্রীতির দানে কোন অপমান নাই, কিন্তু হিতৈষিতার দানে মানুষ অপমানিত হয়। মানুষকে সকলের চেয়ে নত করিবার উপায়— তাহার হিত করা অথচ তাহাকে প্রীতি না করা।"[12]

এ যেন উপনিষদের কথা ভাষান্তরে অভিব্যক্ত— "শ্রদ্ধয়া দেয়ম্, অশ্রদ্ধয়া অদেয়ম্।"[13] আসলে ভারতবর্ষের প্রাচীন ঐতিহ্য হলো মানুষের মধ্যে ভূমাকে প্রত্যক্ষ করা এবং ভূমাকে নিজের মধ্যে আবিষ্কার করা। সেই ঐতিহ্যের মহান অধিকার নিয়ে রবীন্দ্রনাথ সভ্যতা বলতে বুঝেছেন ভূমা কে প্রকাশ করা।[14]

ছান্দোগ্য উপনিষদে এই ভূমার লক্ষণ এভাবে বলা হয়েছে যে— "যত্র নান্যৎ পশ্যতি নান্যচ্ছৃনোতি নান্যদ্বিজানাতি স ভূমাথ যত্রান্যৎ পশ্যত্যান্যচ্ছৃনোত্যন্যদ্বিজানাতি তদল্পং যো বৈ ভূমা তদমৃতমথ যদল্পং তন্মর্ত্যম্।"[15]

এই মন্ত্রের অর্থ যার মধ্যে কেউ অপর কিছু দেখে না, অপর কিছু শোনে না, অপর

কিছু জানে না তিনিই ভূমা আর যার মাঝে অন্য কিছু দেখে বা শুনে বা জানে তাই অল্প।

এই ভূমা এবং অল্পের মধ্যে প্রথমটিতে সুখ প্রাপ্তি সম্ভব, অন্যটিতে নয়। একথাও ছান্দোগ্য উপনিষদে অতি সরল ভাষায় বলেছেন— "যো বৈ ভূমা তৎ সুখম্। নাল্পে সুখমস্তি। ভূমৈব সুখম্।"[16] অর্থাৎ ভূমাই (আনন্দই) সুখ, অল্পে (অন্য কিছুতে) সুখ নেই, সুতরাং 'ভূমা ত্বেব বিজিজ্ঞাসিতব্যঃ'[17] —ভূমাই তোমার উপলব্ধির বিষয় হওয়া উচিত। সুতরাং উপনিষদের চরম কথা এই ভূমার কথা। খণ্ড বিচ্ছিন্নের মধ্যে, সীমার মধ্যে সুখ নেই— 'ভূমৈব সুখম্'।

রবীন্দ্রনাথ ভূমার এই মহত্ব উপলব্ধি করে তাকে মানব ইতিহাসের পটভূমিকায় স্থাপন করতে চেয়েছেন। "আজ আমরা সম্মুখে দেখিলাম বৃহৎ এই মানুষের পৃথিবী, মহৎ এই মানুষের ইতিহাস। মানুষের মধ্যে ভূমাকে আমরা প্রত্যক্ষ করিতেছি। .... সেই ভূমা আজ আমার মধ্যেও আপনার আসন খুঁজিতেছেন।"[18]

রবীন্দ্রনাথের এই উপলব্ধি উপনিষদেরই শাশ্বত বাণী—

"যস্তু সর্বাণি ভূতান্যাত্মন্যেবানুপশ্যতি।
সর্বভূতেষু চাত্মানং ততো না বিজুগুপ্সতে।"[19]

অর্থাৎ যিনি সর্বভূতকে আপনারই মতো দেখেন এবং আত্মাকে সর্বভূতের মধ্যে দেখেন তিনি প্রচ্ছন্ন থাকেন না আপনাকে আপনাতেই যে বদ্ধ করে সে তাকে লুপ্ত আপনাকে সকলের মধ্যে যে উপলব্ধি করে সেই হয় প্রকাশিত।

এই বাণী হৃদয়ে নিয়েই কেবলমাত্র যথার্থ সমাজ কল্যাণে ব্রতী হওয়া যায়। নৈবেদ্যর একটি কবিতায় অল্প তুষ্ট কবির আর্তি এবং অনন্তের কাছে আত্ম নিবেদন ও জিজ্ঞাসার ভাবটি ঋষি কবির 'নাল্পে সুখমস্তি' কথাটির প্রতিধ্বনি। প্রথমে—

"অল্প লইয়া থাকি, তাই মোর
যাহা যায় তাহা যায়—
কণাটুকু যদি হারায় তা লয়ে
প্রাণ করে হায়-হায়।"
পরে— "তোমাতে রয়েছে কত শশী ভানু
কভু না হারায় অণুপরমাণু
আমার ক্ষুদ্র হারাধনগুলি
রবে নাকি তব পায়?
অল্প লইয়া থাকি, তাই মোর
যাহা যাহা তাহা যায়।"[20]

চিত্রা কাব্যের 'এবার ফিরাও মোরে' কবিতার '......মহাবিশ্বজীবনের তরঙ্গেতে নাচিতে নাচিতে নির্ভয়ে ছুটিতে হবে সত্যেরে করিয়া ধ্রুবতারা, মৃত্যুরে না করে শঙ্কা....' ইত্যাদি অংশেও সংসারের সুখে-দুখে কর্মের মধ্য দিয়ে ভূমাকেই লাভের কথা বলা হয়েছে। স্পষ্টই দেখা যাচ্ছে ভূমাতত্ত্বের বিশ্লেষণে রবীন্দ্রনাথের মৌলিক মননশীলতার ছাপ পড়েছে। তাঁর মতে ভূমাকে লাভ করার জন্য লোকালয় ত্যাগ করে গিরি-গহ্বরে যাওয়ার প্রয়োজন নেই। ভূমার জন্য যে সাধনার প্রয়োজন তা মানবিক সাধনা, অর্থাৎ মন যাকে স্বীকার করে তাই— "আমার মন যে সাধনাকে স্বীকার করে তার কথাটা হচ্ছে এই যে আপনাকে ত্যাগ না করে আপনার মধ্যেই সেই মহান পুরুষকে উপলব্ধি করবার ক্ষেত্র আছে—তিনি নিখিল

মানবের আত্মা। তাঁকে সম্পূর্ণ উত্তীর্ণ হয়ে কোন অমানব বা অতি মানব সত্যে উপনীত হওয়ার কথা যদি কেউ বলেন তবে সে কথা বুঝবার শক্তি আমার নেই। কেননা আমার বুদ্ধি মানব বুদ্ধি, আমার হৃদয় মানব হৃদয়, আমার কল্পনা মানব কল্পনা। আমরা যাকে বিজ্ঞান বলি তা মানব বুদ্ধিতে প্রমাণিত বিজ্ঞান, আমরা যাকে ব্রহ্মানন্দ বলি তাও মানবের চৈতন্যে প্রকাশিত আনন্দ। এই বুদ্ধিতে এই আনন্দে যাঁকে উপলব্ধি করি তিনি ভূমা কিন্তু মানবিক ভূমা। তাঁর বাইরে অন্য কিছু থাকা না থাকা মানুষের পক্ষে সমান। মানুষকে বিলুপ্ত করে যদি মানুষের মুক্তি তবে মানুষ হলেম কেন।” সুতরাং রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিতে ভূমা বা আনন্দ আছে মানুষের মনে। মানবীয় আধারেই এই ভূমনন্দের আস্বাদন সম্ভব হয়।

রবীন্দ্রনাথের সমাজ ভাবনা কোন সংকীর্ণ গণ্ডির মধ্যে আবদ্ধ ছিল না। বিশ্বজনীন ভ্রাতৃত্ববোধ, বিশ্ব মানব চৈতন্য ও নিখিল বিশ্ব প্রকৃতি একই বৃন্তে বিবৃত। বিশ্বের অন্তহীন ঐক্যে বিশ্বাস এবং অনুভূতির স্নিগ্ধ আলোকে তাঁকে দর্শন ও কাব্যে তার প্রকাশ — একে ‘কবি অনুভূতি’ বা ‘অধ্যাত্ম অনুভূতি’ যাই বলা যাক না কেন এই হল রবীন্দ্রনাথের সহজাত সত্যানুভূতি। রবীন্দ্র দৃষ্টিতে কোন ব্যক্তি মানবিক সম্পূর্ণ নয়, সমগ্র বৃহত্তর মানবগোষ্ঠীর সঙ্গে নিখিল মানবের অতীত বর্তমান ও অনাগত মিলিয়ে যে জীবনধারা তার সঙ্গে অখণ্ড যোগে সে পূর্ণ। অতএব কবির প্রত্যয়—

“দিবে আর নিবে, মিলাবে মিলিবে, যাবে না ফিরে—
এই ভারতের মহামানবের সাগরতীরে।”[21]

এইভাবে আপন বৃত্তকে অতিক্রম করে অপরের সঙ্গে মিলিত হয়ে সমান হয়ে সমাজের যথার্থ হিতসাথন করার সর্বশ্রেষ্ঠ উপায় রবীন্দ্রনাথ নির্দেশ করেছেন সমবায় প্রণালীকে। ভারতীয় সমাজ ও সভ্যতার মূল ভিত্তি ছায়া সুনিবিড় শান্তির নীড় গ্রাম গুলি। গ্রাম সভ্যতার সম্পর্কে আজীবন শ্রদ্ধাশীল রবীন্দ্রনাথ তাঁর এই মনোভাব কিন্তু কেবল চিন্তার পরিধির মধ্যে সীমাবদ্ধ রাখেননি। ব্যক্তি প্রচেষ্টায় আরও দশ জনকে কর্মকাণ্ডে যুক্ত করে সমবায় নীতি অবলম্বন করে যে প্রকৃতই পল্লী সমাজের কল্যাণ সাধিত করা যায় তা হাতে কলমে করে দেখিয়ে দিয়েছেন। কাজেই তিনি কিন্তু লোকোহিতের গর্ব অনুভব করেননি বরং একে তিনি দেখেছেন আত্মোৎসর্গের নৈবেদ্যরূপে।[22]

রবীন্দ্রনাথ কিন্তু সমবায় বলতে ঋণাদানের মধ্যে সীমিত রাখতে চাননি তিনি চেয়েছিলেন— “সমবায় প্রণালীতে ঋণ দিয়ে নয় একত্র কর্ম করিয়ে পল্লী বাসীর চিত্তকে ঐক্য প্রবণ করে তুলে আমরা পল্লীকে বাঁচাতে পারবো।”[23]

ঠিক এই উদ্দেশ্যেই শ্রীনিকেতনের প্রতিষ্ঠাপনা। বিশ্বভারতী বিদ্যালয়ের বৃহত্তম ভাবনার সঙ্গে যুক্ত করে সুরুল ফার্মের কাজ শুরু হয় ৬ই ফেব্রুয়ারি ১৯২২। ১৯২৩ এর ২৬শে ডিসেম্বর এই সুরুল ফার্মের নাম কবি দেন শ্রীনিকেতন।[24]

রবীন্দ্রনাথের এই সমাজ ভাবনা এবং তৎ সম্পর্কিত কার্যসমূহ পর্যালোচনা করলে দেখা যায় সেগুলি আবর্তিত হয়েছে একাধারে মানব সমাজ ও প্রকৃতি পরিবেশের সর্বাঙ্গীত উন্নত সাধনের সঙ্গে সামঞ্জস্য রেখে। বৈদিক উপনিষদে সমাজ ভাবনার যে ভাবধারা প্রতিফলিত হয়েছে রবীন্দ্রনাথের কাব্য কবিতা প্রবন্ধে সেই ভাবের ছায়া প্রতিবিম্বিত হয়েছে কাজেই রবীন্দ্রমানসে যে সদূরপ্রসারী বৈদিক ভাবনার অমৃতধারা বর্ষিত হয়েছিল সে বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই।

Endnotes

1. মধ্যাহ্ন(চৈতালী), রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
2. বেদের যুগের ক্ষুধা ও খাদ্য, ডঃ সুকুমারী ভট্টাচার্য (প্রথম অধ্যায়) ।
3. ঋগ্বেদ ১০/৭৫/০৫
4. ভারত পথিক রামমোহন রায় (নবম অধ্যায়), রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
5. দ্রষ্টব্য: ভোরের পাখি প্রবন্ধ, (বিশ্ব ভারতী পত্রিকা, ১৩৬৮ কার্তিক-পৌষ), প্রবোধ চন্দ্র সেন।
6. রবীন্দ্র গ্রন্থপরিচয় (পৃষ্ঠা ৬৬), ব্রজেন্দ্রনাথ বন্দ্যোপাধ্যায়।
7. কালান্তর, সভ্যতার সংকট, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
8. বেদের পরিচয়, যোগীরাজ বসু (পৃষ্ঠা ১৩৭)।
9. গ্রামবাসীদিগের প্রতি (শ্রীনিকেতনে বাৎসরিক উৎসবে সমবেত গ্রামবাসীগণের নিকটে কথিত)।
10. গীতবিতান, পূজা পর্যায়, ৩৫৬ সংখ্যক, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
11. কালান্তর, লোকহিত, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।।
12. ঐ
13. তৈত্তিরীয় উপনিষদ, শিক্ষা বল্লী।
14. পল্লীপ্রকৃতি, পল্লীসেবা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
15. ছান্দোগ্য উপনিষদ ৭.২৪.১
16. ছান্দোগ্য উপনিষদ - ৭/২৩/১
17. ঐ
18. কালান্তর, কর্তার ইচ্ছায় কর্ম, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
19. ঈশোপনিষদ - ৬
20. নৈবেদ্য -১৭, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
21. ভারততীর্থ কবিতা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
22. পল্লীপ্রকৃতি, পল্লী সেবা, রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর।
23. রাশিয়ার চিঠি (রামানন্দ চট্টোপাধ্যায়কে লিখিত) রবীন্দ্র রচনাবলী (১২ খণ্ড) পশ্চিমবঙ্গ সরকার।
24. শ্রীনিকেতন ও শ্রীনিকেতন পরিচয় - কমলাপ্রসন্ন চট্টোপাধ্যায় এবং এযুগের কিশোর বিজ্ঞানী (সার্ধশতবর্ষে রবীন্দ্র সরণী বিশেষ সংখ্যা)তে প্রকাশিত 'শ্রীনিকেতন - একটি সমবায় ভাবনা' দেবপ্রসন্ন বিশ্বাস।

Bibliography

- দত্ত, রমেশচন্দ্র (সম্পা.) । (১৮৮৫-৮৬)। ঋগ্বেদ সংহিতা (৬ খণ্ড)। সদেশ। কলকাতা।
- সেন, আলোককুমার (সম্পা.) । (২০২০)। বেদ সমগ্র। নারায়ণ পুস্তকালয়। কলকাতা।
- ভট্টাচার্য, সুকুমারী। (১৯৯৮) । বেদের যুগের ক্ষুধা ও খাদ্য। চিরায়ত প্রকাশন প্রাইভেট লিমিটেড। কলকাতা।
- বসু, যোগীরাজ। (২০০৫) । বেদের পরিচয়। ফার্মা কে. এল. এম. প্রাইভেট লি:। কলকাতা।
- স্বামী গম্ভীরানন্দ (সম্পা.) । (১৯৪৩) উপনিষদ গ্রন্থাবলী। উদ্বোধন কার্যালয়। কলকাতা।
- স্বামী লোকেশ্বরানন্দ (সম্পা.) । (২০১৫)। উপনিষদ। আনন্দ পাবলিশার্স। কলকাতা।
- সেন, অতুলচন্দ্র (সম্পা.) । (২০২৩)। উপনিষদ (অখণ্ড সংস্করণ)। হরফ প্রকাশনী। কলকাতা।
- মুখোপাধ্যায়, প্রভাত কুমার, সভাপতি, সম্পাদক মণ্ডলী। (১৯৮১ - ২০০১) । রবীন্দ্র রচনাবলী (১ - ১৬ খণ্ড)। পশ্চিমবঙ্গ সরকার।
- মুখোপাধ্যায়, প্রভাত কুমার। (১৩৬৬ বঙ্গাব্দ) । রবীন্দ্র জীবন কথা। বিশ্বভারতী।
- দাশগুপ্ত, শশীভূষণ। উপনিষদের পটভূমিকায় রবীন্দ্রনাথ (দ্বিতীয় সংস্করণ) । এ মুখার্জী এন্ড

কো. প্রা. লি: । কলকাতা।

- বন্দোপাধ্যায়, ব্রজেন্দ্রনাথ। (দ্বিতীয় সংস্করণ ১৩৫০) । রবীন্দ্র-গ্রন্থ পরিচয় (১৮৭৮ - ১৯৪৩) । সাহিত্য নিকেতন। কলকাতা।
- জানা, মনোরঞ্জন। (১৯৬২) । রবীন্দ্রনাথ (কবি ও দার্শনিক) । ভারতী বুক স্টল। কলকাতা।
- ঘটক, কল্যাণী শঙ্কর। (২০০০) । রবীন্দ্রনাথ ও সংস্কৃত সাহিত্য। বর্ধমান বিশ্ববিদ্যালয়।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

দারিদ্র ও নিরাময়ের পন্থা : দার্শনিক প্রেক্ষাপটে পর্যালোচনা

Dr. Abhijit Mondal
State Aided College Teacher
Dept. of Philosophy
Gobardanga Hindu College
Gobardanga, North 24 Parganas, West Bengal, India
Email: iamabhijitmondal@gmail.com

Abstract: দারিদ্রতা নতুন কোন বিষয় নয় — অতীতে দারিদ্রতা ছিল, বর্তমানে আছে। কারণ মানব সমাজের সমগ্র ইতিহাস এক শ্রেণী দ্বন্দ্বের ইতিহাস। আর এই শ্রেণী দ্বন্দ্বের কেন্দ্রে রয়েছে অর্থনৈতিক শোষণ ও অর্থনৈতিক বৈষম্য। এক শ্রেণীর মানুষ আর এক শ্রেণীর মানুষকে শোষণ করে আর্থিক দিক দিয়ে দুর্বল করে। যার জন্য শ্রেণী দ্বন্দ্বের এক দিকে রয়েছে শোষক অর্থাৎ ধনী শ্রেণী আর অপর দিকে রয়েছে শোষিত বা দরিদ্র শ্রেণী। কার্ল মার্ক্সের ভাষায় এদেরকে বলা হয় বুর্জোয়া শ্রেণী ও প্রলেতারীত শ্রেণী। দরিদ্র শ্রেণী বা প্রলেতারীত শ্রেণীর মানুষের হাতে থাকে না অর্থ বা ধনসম্পদ। আর ধনী শ্রেণী বা বুর্জোয়া শ্রেণীর মানুষের হাতে থাকে অফুরন্ত অর্থ বা ধনসম্পদ। তাহলে এ থেকে বোঝা যায় ধনসম্পদ বা অর্থ না থাকার কারণেই মানুষ দরিদ্র। কিন্তু প্রশ্ন হল দারিদ্রতা অন্য কোনো কারন আছে কি? আর ভবিষ্যতে সমাজে থেকে দারিদ্রতা মুক্ত বা নিরাময় করা সম্ভব হবে কি?

Keywords: মানুষ, দারিদ্রতা, অর্থ বা ধনসম্পদ, মুক্ত বা নিরাময়, ধনী।

পৃথিবীতে মনুষ্য সমাজ উৎপত্তির কাল থেকে বর্তমান কাল পর্যন্ত সমাজের বুকে স্বচ্ছল মানুষের চেয়ে দরিদ্র মানুষের সংখ্যা অধিক। কারণ মানব সমাজের সমগ্র ইতিহাস এক শ্রেণী দ্বন্দ্বের ইতিহাস। আর এই শ্রেণী দ্বন্দ্বের কেন্দ্রে রয়েছে অর্থনৈতিক শোষণ ও অর্থনৈতিক বৈষম্য। এক শ্রেণীর মানুষ আর এক শ্রেণীর মানুষকে শোষণ করে আর্থিক দিক দিয়ে দুর্বল করে। যার জন্য শ্রেণী দ্বন্দ্বের এক দিকে রয়েছে শোষক অর্থাৎ ধনী শ্রেণী আর অপর দিকে রয়েছে শোষিত বা দরিদ্র শ্রেণী। কার্ল মার্ক্সের ভাষায় এদেরকে বলা হয় বুর্জোয়া শ্রেণী ও প্রলেতারীত শ্রেণী। দরিদ্র শ্রেণী বা প্রলেতারীত শ্রেণীর মানুষের হাতে থাকে না অর্থ বা ধনসম্পদ। আর ধনী শ্রেণী বা বুর্জোয়া শ্রেণীর মানুষের হাতে থাকে অফুরন্ত অর্থ বা ধনসম্পদ। তাহলে এ থেকে বোঝা যায় ধনসম্পদ বা অর্থ না থাকার কারণেই মানুষ দরিদ্র। সুতরাং দারিদ্রতার কারন অর্থের অভাব একথা বলা যেতে পারে। কিন্তু প্রশ্ন হল ধনসম্পদের অভাবই কি দারিদ্রতার মূল কারন? এর আর কোনো কারন আছে কি? আবার দারিদ্রতার জন্য কি কেবল মালিক বা বুর্জোয়া শ্রেণীকে অপরাধী করা যায়? এই সকল প্রশ্নের মধ্যে থেকে আরও একটাই প্রশ্ন করা যায় দারিদ্রতা নিরাময় সম্ভব কি? এই বিষয়গুলি এই প্রবন্ধের মধ্যে দার্শনিক প্রেক্ষাপটে আলোচনা করতে চাই।

দারিদ্রতার অর্থ– দারিদ্রতা নতুন কোন বিষয় নয়। কিন্তু দারিদ্রতা কি? এই প্রশ্নের উত্তরে আমরা বলতে পারি, মানুষের যখন একান্ত নিত্য প্রয়োজনীয় বিষয় বস্তু যথা— যথেষ্ট খাদ্য, জল, আশ্রয়, সুস্বাস্থ্যকর পরিবেশ, চিকিৎসা, শিক্ষা ইত্যাদির খরচ বহন করার

আয় বা উপার্জন থাকে না, তখন তাকে দারিদ্র বলা যেতে পারে। আর এই উক্ত লক্ষণ থেকে একটি পরিবার বা একটি মানুষ দরিদ্র বলে বিবেচিত হয়, যখন সেই ব্যক্তি বা পরিবার সারা বছর বা বছরের অধিকাংশ অধিকাংশ সময় কাল কোনো রকমে একবেলার অন্ন সংগ্রহে সামর্থ্য হয় এবং কখন কখন নিজেকে বা নিজের ছেলে-মেয়ে বা পরিবারকে খাদ্য আহার থেকে বঞ্চিত রাখতে বাধ্য হয়। আবার কোন সঞ্চিত অর্থ থাকে না, তারজন্য পরিবারের মধ্যে কেউ অসুস্থ হলে ধনী মহাজনদের কাছে উচ্চ হারে ঋণ গ্রহণ করতে হয়। এমনকি নিজের সন্তানদের পড়াশুনা করাবার জন্য বিদ্যালয়ে ভর্তির কোনো অর্থ থাকে না, আর যদি কোন ভাবে ভর্তি করে তাহলে পরিবারে একটু অর্থ সংকট হলে সন্তান স্কুল ছুট হয়ে যায়। এখান থেকে লক্ষ্য করা যায় দরিদ্র হলে মানুষ ব্যবহারিক জীবনে বাঁচার জন্য নিত্য প্রয়োজনীয় দ্রব্য সামগ্রী পাওয়ার বা সঞ্চয় করার এক সংকটময় অবস্থায় থাকে। তাহলে আমরা এখন বলতে পারি মানুষ বা পরিবার যে অবস্থা বা পরিস্থির জন্য দরিদ্র সেই অবস্থা বা পরিস্থিকে বলা হয় দারিদ্রতা। দারিদ্রতার ফলে সমাজের মানুষের মধ্যে যে বৈশিষ্ট্য পাওয়া যায়, তা হল অপুষ্টি, নিরক্ষরতা, রোগ, অস্বাস্থ্যকর পরিবেশ, অধিক শিশু মৃত্যু এবং স্বল্পায়ু। কিন্তু প্রশ্ন হল এই দারিদ্রতার কারণ কি?

দারিদ্রতার কারণ— দারিদ্রতা নিয়ে বিচার করতে গেলে প্রথমে জানতে হবে দারিদ্রের কারণ কি? দারিদ্র নতুন কিছু বিষয় নয়, এটা আগে ছিল, এখনও আছে। কিন্তু প্রশ্ন হল দারিদ্রতা নিরাময় করা সম্ভব কি? দারিদ্রতা যেহেতু একটি বাস্তব ঘটনা, তাই এর একটি কারণ আছে বলে আমরা মনে করতে পারি। তবে বাস্তব সমাজে যদি মানুষের জীবন যাপন লক্ষ্য করা যায় তাহলে দেখা যাবে দারিদ্রতার অনেক কারণ রয়েছে। সেই সম্ভাব্য কারণগুলি বিচার করা যাক।

(ক) অর্থনৈতিক বৈষম্য— অর্থনৈতিক বৈষম্য দারিদ্রের একটি অন্যতম কারণ। বিশ্বের সকল মানুষ দারিদ্রতার এই কারণটিকে স্বীকার করে। সম্পদ বন্টনের বৈষম্য সমাজকে হৃদয় হীনতার প্রশ্রয় দেয়। যার কারণে দেখা যায় অর্থ না থাকলে এ জগতে কেউ কারও নয়। এক শ্রেণীর মানুষ প্রচুর পরিমাণ অর্থ বা সম্পদ মজুত করে রেখেছে। অপর দিকে আর এক শ্রেণির মানুষ অন্ন জোগাড় করতে পারছে না। নানান ধরনের রোগ যন্ত্রনায় মারা যাচ্ছে বিনা চিকিৎসার অভাবে। তাই সমাজে একটি শ্রেণীর হাতে প্রচুর পরিমাণে অর্থ বা সম্পদ না থেকে যদি ঐ অর্থ সকলের হাতে সমানভাবে বন্টন থাকতো তাহলে তা দিয়ে দরিদ্র মানুষ দুবেলা দুমুটো খাদ্য জোগাড় করতে পারত এবং রোগ যন্ত্রনার হাত থেকে মূল্যবান প্রাণ বাঁচিয়ে রাখতে পারত। আর এথেকে বলা যেতে পারে যে অর্থনৈতিক বৈষম্য দারিদ্রতার একটি অন্যতম কারণ। অর্থনৈতিক বৈষম্যের কারণে মানুষ দরিদ্র হয় অন্যের দ্বারা। অর্থাৎ মহাজনদের অপ্রয়োজনীয় সম্পদ সঞ্চয় থেকে অর্থনৈতিক বৈষম্য হয়, আর তা থেকে এক শ্রেণীর মানুষ দরিদ্র হয়ে থাকে।

(খ) কর্মে অলসতা— দারিদ্রতার আর একটি কারণ হল অলসতা। অলসতা মানুষের জীবনে দারিদ্রতা এনে দেয়। আমরা কেবল ধনী শ্রেণীকে দোষারোপ করে থাকি দারিদ্রতার জন্য। মানুষ তার নিজের কারণে দরিদ্র হয়ে থাকে। কারণ সমাজে এমন অনেক মানুষ আছে যারা দৈহিক, শারীরিক ও মানষিক ভাবে সুস্থ সবল অথচ তারা কর্ম করতে চায় না। কর্মের কথা বললে এড়িয়ে যায়। আবার এরা নানান ধরনের মানুষের কাছে ভিক্ষা স্বরূপ অর্থ চেয়ে থাকে। কখন কখন কারও কাছে নানা ধরনের অভাবের কথা বলে চেয়ে থাকে

এক টাকা বা দুটাকা বা পাঁচ টাকা বা অন্য কোন প্রয়োজনীয় জিনিস। আবার এরা নানান ধরনের নীতি কথা বলে— গরিব দরিদ্রকে দান করলে বা সাহায্য করলে কখনো কমে যায় না। এই নীতি কথা বলে নিজের জীবনকে অলসতায় পরিণত করে। তাই যে মানুষের জীবনে অলসতা থাকে সেই মানুষ কর্ম করে না, আর কর্ম না করলে অর্থ জোগাড় বা সঞ্চয় হয় না। ফলস্বরূপ নিজের জীবনে ও নিজের পরিবারে দারিদ্রতা নেমে আসে। তাই বিবেকানন্দ বলেছিলেন "যতদিন না শরীর যাচ্ছে অকপট ভাবে কাজে লেগে থাকো।" তারমানে তিনি এটাই বোঝাতে চেয়েছেন অলসতা নয়, কর্ম করতে হবে। কারণ কর্ম মানুষের দেহ মনকে সুস্থ রাখে এবং ভাত কাপড়ের অভাব থেকে মুক্ত করে।

(গ) হিংসাত্মক মনোভাব— হিংসাত্মক মনোভাব বা হিংসা দারিদ্রতার একটি কারণ স্বরূপ স্বীকৃত হতে পারে। এই হিংসা দরিদ্র ব্যক্তির নিজের মনের হিংসা নয়, এটি অপরের মনের হিংসা। কারণ সমাজের মধ্যে কোন একটি মানুষ কর্ম করে সাধ্য মতো সংসারকে সচ্ছল করে রাখে। কিন্তু সমাজে এক শ্রেণীর মানুষ আছে স্বচ্ছল সংসারের উপরে কুঅভিসন্ধি চালানোর চেষ্টা করে সচ্ছল সংসারকে অসচ্ছল করতে। এরজন্য নানান ধরনের কুকৌশল করে, কোন পন্থা প্রয়োগ করলে সংসারটাকে বিনষ্ট করা যাবে? যেমন কোনো ব্যক্তি কাজ করার জন্য কর্মস্থলে একটি কর্মের সন্ধান করলে সেই কর্মটি যাতে না পায় তার ব্যবস্থাও আর্থিক স্বচ্ছল স্বার্থপর ব্যক্তিরা করে থাকে। সেক্ষেত্রে আমি নিজে বড় হবো, আমি ভালো থাকবো অপরকে বড় হতে দেওয়া যাবে না —এই আত্ম-অহংকারের বা আত্মস্বার্থ-এর মনোভাব কাজ করে। অর্থাৎ এখানে আত্ম-অহংকার বা আত্মস্বার্থ-এর জন্য মানুষের মধ্যে আসে হিংসাত্মক মনোভাব। হিংসাত্মক মনোভাব থেকে আসে আত্মসুখের চেতনা, প্রতিফলিত হয় অমানবিকতার চেতনা। আর এই হিংসাত্মক মনোভাব ও অমানবিকতার চেতনা কিছু মানুষের জীবন ও পরিবারে দারিদ্র এনে দেয়। তারমানে হিংসাত্মক মনোভাব দারিদ্রতার একটা কারণ — এটা মনে হয় অস্বীকার করা যায় না।

(ঘ) অপচয়— অপচয় বা অধিক ব্যয় দারিদ্রতার একটি বড় কারণ। সমাজে চলার জন্য প্রয়োজন অর্থ একথা কোনোভাবেই অস্বীকার করা যায় না। অর্থাৎ জীবনে বেঁচে থাকার জন্য অর্থের প্রয়োজন বিশেষ ভাবে আবশ্যিক এটা প্রমাণের অপেক্ষা রাখে না। কিন্তু এই অর্থ, আয়ের চেয়ে ব্যয় যদি বেশী হয়ে থাকে তাহলে সংসার জীবনে নেমে আসবে দারিদ্রতার অন্ধকার। কোনো দিনমজুর ব্যক্তি যে পরিমানের অর্থ আয় করে সেই পরিমাণের অর্থ আয়ের থেকে যদি অধিক পরিমাণ অর্থ ব্যয় হয় তাহলে তার জীবনের পরিণতি অবশ্যই দারিদ্র। যেমন মানব জীবনে রোগ যন্ত্রনা এক ভয়ংকর ব্যপার। কোনো দিনমজুরের বাড়িতে যদি একটি কঠিন রোগ হয় তাহলে নিরাময়ের জন্য খেতে হয় ঔষধ। আর তাতে নিরাময় না হলে বা জটিলতর হলে যেতে হয় চিকিৎসকের অস্ত্রের মাথায়। সেক্ষেত্রে ব্যয় হয়ে যায় আয়ের থেকে অধিক অর্থ। সামান্য কিছু সম্পত্তি থাকলে হয়ত সেটুকু বিক্রয়ও করে দিতে হয়। এমন ঘটনা সমাজে মধ্যে অহরহ দেখা যায়। অপর দিকে সমাজের কিছু মানুষ অল্প আয়ের পরও অধিক পরিমাণে বিলাসিতা করতে চায় এবং আধুনিক ফ্যাসান দুনিয়ায় এটাই চলছে। তাদের যুক্তি সমাজে সকল মানুষের সাথে তাল মিলিয়ে চলতে হবে। একটি আর্থিক স্বচ্ছল পরিবারের ছেলে-মেয়ে একটি দামি ফ্যাশনওয়ালা বস্ত্র পরিধান করে বাইরে বার হলে, সেই বস্ত্রটি একটি গরিব দরিদ্র পরিবারের ছেলে-মেয়ের পছন্দ হলে সেটি কিনতে হবে এমন শপথ করে থাকে। এমনকি

লক্ষ্য করা যায় পিতার অর্থ জোগাড় করতে পারছে না সন্তান বায়না ধরেছে ওই বস্ত্র দিতে হবে, সেক্ষেত্রে পিতা-মাতা দেনা করে বা কিছু সঞ্চিত সম্পদ বিক্রয় করে সন্তানের চাহিদা পূরণ করে। যদি পিতা-মাতা বারণ করে তাহলে ছেলে মেয়েরা যুক্তি দেয় সমাজে তাল মিলিয়ে চলতে গেলে ওইরূপ বস্ত্র লাগবে। আমার মনে হয় সমাজে তাল মিলিয়ে চলার অনেক পথ আছে। অযথা বিলাসিতা সমাজে প্রয়োজন হয় না। সমাজে যতটুকু আমাদের তাল মেলাতে হয় ততটুকু যথেষ্ট, তার চেয়ে অধিক হলে আয়ের চেয়ে ব্যয় বেশী হয়। ফলস্বরুপ নিজেদের পকেট হয় শূন্য। আর নেমে আসে ঘোর দারিদ্রতা। এখানে দরিদ্র ব্যক্তি তার নিজের পরিকল্পনার ভুলের জন্য দারিদ্রতা নিয়ে আসে।

(ঙ) শিক্ষার অভাব— শিক্ষার অভাব আমাদের জীবনে দারিদ্রতা আনতে পারে। শিক্ষার অভাব যে দারিদ্রতা আনে এবিষয়ে বিবেকানন্দের একটি অভিমত থেকে অনুমান করা যেতে পারে— **"ইউরোপের বহু নগর পর্যটন করিয়া তাহাদের দারিদ্রের সুখ স্বাচ্ছন্দ্য ও বিদ্যা দেখিয়া আমাদের গরিবদের কথা মনে পড়িয়া অশ্রুজল বিসর্জন করিতাম। কেন এ পার্থক্য? শিক্ষা – জবাব পাইলাম।"** সমাজের বাস্তব জীবন এক কঠিনতম জীবন। যতদিন যাচ্ছে সমাজের দিন গুলিও কঠিন থেকে কঠিনতর হয়ে যাচ্ছে। আর সেই দিন গুলিতে জীবন যাপন করতে গেলে আমাদের প্রয়োজন শিক্ষা। শিক্ষার অভাবে এই দিনগুলির সাথে সামঞ্জস্য করতে না পারলে আমাদের জীবন বিলুপ্ত হয়ে যাবে। তারমানে শিক্ষার অভাব জীবনে কর্ম করতে অসুবিধা হয়। আর কর্ম যদি করতে না পারা যায় তাহলে জীবনে দারিদ্রতা অবশ্যম্ভবই। সমাজের মধ্যে এমন কিছু কর্মস্থল রয়েছে যেখানে অন্ততপক্ষে অক্ষর জ্ঞান না থাকলে কর্ম করানো যায় না। আর সমাজে যদি সেটুকু পরিমাণ বেকার ছেলে মেয়ে থাকে তাহলে ছেলে মেয়েদের জীবন ও পরিবারে আসে দারিদ্রতা। আবার এমন কিছু কর্মস্থান আছে যেখানে প্রযুক্তিবিদ্যায় শিক্ষিত কিছু মানুষের প্রয়োজন। কিন্তু প্রযুক্তি বিদ্যায় প্রশিক্ষিত মানুষ না থাকার, প্রথাগত শিক্ষায় শিক্ষিত মানুষ থাকায় তারা কর্ম জোগাড় করতে পারে না। কিন্তু যদি ঐ সমস্ত মানুষের যথার্থ শিক্ষা দিয়ে কাজের উপযুক্ত করা হয় তাহলে বেকারত্ব কমে যায়। আর বেকারত্ব কমে গেলে দারিদ্র অনেক কমে যায়। তাই অনেক ক্ষেত্রে দারিদ্রের কারণ শিক্ষার অভাবেও হয়ে থাকে। স্বামী বিবেকানন্দ শিক্ষার এরূপ অবস্থা ভারতবর্ষের লক্ষ্য করে ছিলেন। তাই তিনি মানুষের কল্যাণের জন্য এবং দারিদ্র অবস্থায় যাতে মানুষ না পড়ে তার জন্য বলেছেন, "স্বাধীনভাবে স্বদেশী বিদ্যার সঙ্গে ইংরেজি আর সায়েন্স পড়ানো, চাই টেকনিক্যাল এডুকেশন, চাই যাতে ইন্ডাস্ট্রারি বাড়ে, লোকে চাকরি না করে দু-পয়সা করে খেতে পারে।" তারমানে তিনি আমাদের এটাই বোঝাতে চেয়েছেন যে, আমাদেরকে বাস্তব জীবনে ভাত কাপড়ের তাগিদে একটু বিজ্ঞান শিক্ষায় শিক্ষিত হতে হবে।

(চ) লোভ— দারিদ্রতার আর একটি কারণ হল লোভ। এই লোভ দারিদ্র ব্যক্তির লোভ নয়, ধনী ব্যক্তির লোভ। একজনের লোভ অনেক সময় অপর একজন বা একাধিক মানুষকে দারিদ্রতার দিকে নিয়ে যায়। রবীন্দ্রনাথের লেখা দুবিঘা জমি কবিতাতে জমিদারের অধিক লোভের ফলে দরিদ্র উপেনের শেষ দুবিঘা জমি দিতে হয়েছিল জমিদারকে। আর সবশেষে উপেনকে পথে পথে ভিক্ষার ঝুলি হাতে নিতে ঘুরতে হয়েছিল। তাই তিনি বলেছিলেন, "বাপু, জান তো হে, করেছি বাগান খানা, পেলে দুই বিঘে প্রস্থে ও দিঘে সমান হইবে টানা — ওটা দিতে হবে।" এর মধ্য দিয়ে কবি বোঝাতে চেয়েছেন

জমিদারের লোভের পরিমাণ। তিনি আরও বলেছেন, "পরে মাস দেড়ে ভিটে মাটি ছেড়ে বাহির হইনু পথে — করিলে বিক্রি, সকলেই বিক্রি মিথ্যা দেনার খাতে।" আর এখানে জমিদারের লোভ পরিতৃপ্তি করার জন্য কুট কৌশল প্রয়োগ করে মিথ্যা অপরাধী সাজিয়েছে যার পরিণতিতে জমি বিক্রয় করতে হয়েছে গরিব দরিদ্র উপেনকে। কবি জমিদারের লোভের জন্য বলেছিলেন, "এ জগতে হায়, সেই বেশি চায় আছে যার ভুরি ভুরি — রাজার হস্ত করে সমস্ত কাঙালের ধন চুরি।" এখানে যে বিষয়টি ফুটে ওঠে সেটি হল আত্ম সুখবাদের চেতনা। জমিদার আপন সুখ সন্ধানে সর্বদা ব্যস্ত। তাহলে এখানে দেখা যাচ্ছে একজন অর্থাৎ জমিদারের লোভের ফলে অন্যজনের দারিদ্রতা নেমে এসেছে।

(ছ) কর্মকে ছোট করার ভাবনা— আবার কর্মকে হেও করা বা ছোট ভাবার কারনেও মানুষের জীবনে দারিদ্রতা নেমে আসে। সমাজে অনেক মানুষ আছে যারা সৎ পথে যেকোনো কর্ম করতে চায় না। তাদের মত যেকোন কর্ম বা কাজ তাদের জীবনে শোভা পায় না। কারণ তাদের কাছে ঐ কর্মটি ভালো লাগে না বা কর্মটি ছোট লোকদের কাজ এই রূপ মনোভাব নিয়ে চলে। এই ধরনের গরিমায় অনেকে ভালো সৎ পথের কর্ম করতে চায় না। তারা নিজেদের নির্বাচিত কিছু কাজ করে। আর বাকি কাজ তাদের মতে সব ছোট বা নীচ। এবং কাজগুলি ছোট লোকদের কাজ বা ছোট জাতির কাজ। আসলে এখানে কিছু মানুষ জাত পাতের অহংকারে আবদ্ধ হয়ে থাকে। এই ধরনের অনেক মানুষ সমাজের মাঝে এখনো আছে। তাদের সংসার খুব দরিদ্র, কিন্তু যেকোনো কর্ম করতে চায় না। এই রূপ যদি আত্মঅহংকার সমাজের মধ্যে থাকে তাহলে দারিদ্রতা ধীরে ধীরে গাঢ় থেকে গাঢ়তর হয়ে উঠবে। এখানে দরিদ্র ব্যক্তি নিজেকে নিজে দারিদ্রতা দিকে নিয়ে আসে।অর্থ এখানে দারিদ্র হয় ব্যক্তি তার নিজের কারণে।

দারিদ্রকে সাহায্যের পক্ষে-বিপক্ষে যুক্তি— এতক্ষণ দারিদ্রতা সম্পর্কে যে আলোচনা করা হল তা দারিদ্রতার সম্ভব্য কিছু কারণ। আর যে কোন একটি বা একাধিক কারনেই মানুষ দরিদ্র হতে পারে। কিন্তু এখন প্রশ্ন ওঠে দরিদ্র মানুষকে দেখে আমরা সরে আসব কি? তাদের দিকে একটু সাহায্যের হাত বাড়িয়ে দিতে পারি কি? দারিদ্রের সাহায্য করা উচিত কি? এই সকল প্রশ্ন আমাদের বিবেকে জাগে। তাই আমাদের বিবেক বলে সমাজে দরিদ্র মানুষ আছে এবং আমাদের কর্তব্য তাদের সাহায্য করা। দারিদ্রকে হাত ধরে সামনের দিকে এগিয়ে নিয়ে যাওয়া সকল মানুষের কিছু না কিছু দায়িত্ব আছে। কারণ নিজের দেশকে এগিয়ে নিয়ে যেতে হলে দরিদ্রকেও সাহায্য করে এগিয়ে নিয়ে যেতে হবে। দরিদ্রকে আমরা পরস্পর সাধ্য মতো এগিয়ে নিয়ে যাব ঠিক। কিন্তু কিভাবে সাহায্য করে? তাদের কি অর্থ দিয়ে দারিদ্র মোচন করে দেবো? না এর অন্য কোনো উপায় আছে। বিষয়টি বেশ জটিল। তাই আমাদের ভালো করে ভাবতে হবে দারিদ্রকে কি দিয়ে সাহায্য করে সমাজের মধ্যে এগিয়ে নিয়ে যাওয়া যায়? এই প্রশ্নের উত্তর দেওয়ার পূর্বে আমাদের জানতে হবে দারিদ্রকে সাহায্য করার পক্ষে বিপক্ষে যুক্তি।

সাহায্য করার পক্ষে যুক্তি— দারিদ্রদের সাহায্য করার পক্ষে উদারপন্থীরা মনে করেন দেশের মধ্যে অনেক ধনী, বিত্তবান, শিল্পপতি মানুষ আছে। বিশ্বের মধ্যে অনেক উন্নত দেশ রয়েছে। উন্নত দেশের উচিত উন্নয়নশীল দেশের সাহায্য করা। আবার অনেক উদারপন্থীর মত খাদ্য দিয়ে সাহায্য করলে হবে না। কারণ খাদ্য মানুষের সকল সময়ের সমস্যা সমাধান করে দিতে পারে না। তাদের উক্তি খাদ্য দ্রব্যের দ্বারা দারিদ্র মানুষকে বা

দরিদ্র দেশকে ক্ষণিকের জন্য উন্নতি করা যায়। চিরস্থায়ী উন্নত করতে গেলে দরিদ্র মানুষ বা দেশকে খাদ্যের সঙ্গে সঙ্গে শিক্ষা, স্বাস্থ্য, প্রযুক্তির বিষয়গুলি সাহায্য করতে হবে। কারণ এগুলি মানব জীবন উন্নয়ন করতে একান্ত প্রয়োজন।

উদারপন্থীরা আরও বলেন উন্নত দেশের অথবা বিত্তবান মানুষের উচিত দারিদ্র দেশকে অথবা দরিদ্র মানুষকে সাহায্য করা। দরিদ্র দেশের মানুষের মধ্যে হাহাকারের আর্তনাদ নিরাময় করা নৈতিক কর্তব্য বলে উদারপন্থীরা মনে করেন। উন্নত দেশে যে সমস্ত বিত্তবান মানুষ বসবাস করে তারা নিজেদের মৌলিক প্রয়োজন মিটিয়ে যে অর্থ অতিরিক্ত হয় সেই সমস্ত অর্থ দিয়ে দারিদ্রকে উন্নয়ন করার সমর্থনে বলেন— বিত্তবান মানুষ তাদের পরিতৃপ্তি করে দরকার যেমন মূল্যবান পোশাক, মূল্যবান আহার্য, বিদেশ ভ্রমণ, মূল্যবান গাড়ি, অতিরিক্ত সাজের বাড়ি প্রভৃতির জন্য বিপুল পরিমাণ অর্থ ব্যয় করে। কিন্তু এই সব বিষয়ের খুব অল্প পরিমাণ বিলাসিতা কমিয়ে সেই অর্থ টুকু দরিদ্রকে সাহায্য করলে অনেক দারিদ্রতা মোচন বা নিরাময় হবে। আর এই ভাবে দারিদ্রতা মোচন বা নিরাময় করা বিত্তবান মানুষের বা উন্নত দেশের উচিত বলে আমরা মনে করতে পারি। উদারপন্থীরা বলতে চান আধুনিক যুগের সাথে মানুষকে খাপ খাইয়ে চলতে হবে, আধুনিক সমাজকে মানিয়ে নিতে গেলে অনেক বিষয়ে বিলাসিতা করতে হয়। কিন্তু তারা বলেন অধিক পরিমাণ বিলাসিতা না করে, ফ্যাসানের দুনিয়ায় নিজেকে বিনা কারণে অধিক পরিমাণে ফ্যাশনাবেল না করে, ফ্যাসানের দ্বারা নিজেকে অধিক পরিমাণে সাজিয়ে খুসি করার পরিবর্তে সেই অর্থ দিয়ে দারিদ্র মানুষকে বা দরিদ্র দেশকে সাহায্য করা অধিক এবং উচ্চমানের কাজ।

উদারপন্থীদের আরও যুক্তি মানুষ পরার্থপর। মানুষ স্বার্থপর একথা ঠিক। কিন্তু মানুষ নিজের স্বার্থ পূরণের সাথে অপরের স্বার্থ পূরণ করতে পারে। কারণ মানুষের মধ্যে আছে দুধরনের বৃত্তি। একটি স্বার্থপরতার বৃত্তি আর অপরটি পরার্থপরতার বৃত্তি। মানুষ যতই নিজের জন্য ভাবুক না কেন অপরের জন্য একটু না একটু ভাবে। যেকোনো বিবেকবান মানুষ পরের হিতসাধনের বিষয় নিয়ে ভাবনা চিন্তা করে এবং সেই সাথে পরসুখের উপলব্ধি করে। আর এই সমস্ত মানুষ জীবন যাপনে অত্যাবশ্যক নয় এমন কিছু বিষয় পরিত্যাগ করে যদি চরম দরিদ্র মানুষের জন্য কিছু করে তাহলে তা হবে নীতিগত ভাবে উচ্চমানের নৈতিক কাজ। এই প্রসঙ্গে ব্যক্তি স্বাতন্ত্রবাদী নজিকের কথা বলা যেতে পারে। তিনি বলেন, "দরিদ্র উন্নয়ন খাতে অর্থ ব্যয় উচিত কাজ এবং অর্থ ব্যয় থেকে বিরত থাকা অনুচিত কাজ — কেননা রাজনৈতিক অধিকার রক্ষা অপেক্ষা নীতিবান হওয়া অধিকতর কাম্য।"

আমাদের মানব জীবন এক দ্বন্দ্বময়। কারণ মানুষের মধ্যে রয়েছে দুই ধরনের বৃত্তি, যা আগে একবার বলা হয়েছে। মানুষের এই দুই ধরনের বৃত্তি থাকার জন্য সে মহত্তর কিছু করতে চায় বা পারে। এর জন্যই মানুষ নিজেকে মানবেতর জীবের থেকে ভিন্ন করতে পারে। মানুষের মধ্যে পরার্থপরতার উচ্চ বৃত্তি থাকার জন্য পরের জন্য কিছু স্বার্থ ত্যাগ করতে পারে। অর্থাৎ মানুষ আত্ম ত্যাগ করতে পারে। এর জন্যই দার্শনিক কান্ট তার নীতি দর্শনে বলেছেন, "যা তোমার করা উচিত তা তুমি করতে পার।" কান্টের এই নীতি দর্শনের কথা কোনোভাবে ভিত্তিহীন নয়। মানুষের পক্ষে যা করা সম্ভব তাকে উচিত কর্ম বলা যায়। আর যে কাজ মানুষের পক্ষে সম্ভব নয় অর্থাৎ মানুষ যে কাজ চেষ্টা করেও

সাধ্যের মধ্যে আনতে পারে না তাকে উচিত কর্ম বলা যায় না। তাই এই দিক দিয়ে বিচার বিশ্লেষণ করে বলা যায় যে বিত্তবানের পক্ষে তাদের অর্জন করা কিছু অর্থ অনাত্মীয় বা অপরিচিত দারিদ্র মানুষের জন্য ব্যয় করা উচিত এবং তা আমরা উচিত কর্ম বলে বিবেচনা করতে পারি।

সাহায্য করার বিপক্ষে যুক্তি— তবে অপর একদিক দিয়ে অনেকে দরিদ্র মানুষ বা দরিদ্র দেশকে সাহায্য করার বিপক্ষে মতবাদ দিয়ে থাকে। তাদের মূল বক্তব্য হল দরিদ্রকে কোনো ভাবে সাহায্য করা উচিত নয়। তাই তারা দরিদ্র উন্নয়নের বিরোধিতা করে বলেন দারিদ্রকে সাহায্য করলে দারিদ্রতা হ্রাস পাওয়ার পরিবর্তে দারিদ্রতার সংখ্যা বেশি হবে। অনেকে বলেন দারিদ্র দূরীকরণের জন্য দরিদ্রকে সাহায্য করলে দারিদ্র দূর হয় না। বরং তার পরিবর্তে দারিদ্র ব্যক্তির সংখ্যা নাকি প্রাসারিত হয় এবং পরে দারিদ্রতা চরমতর পর্যায় রূপ নেয়। আবার দারিদ্রকে সাহায্য করলে তাদের মধ্যে জন্মহার বেড়ে যায়। যার ফলে জনসংখ্যা বৃদ্ধিতে দেশে দেখা যায় খাদ্যের অভাব এবং দারিদ্র মানুষের মধ্যে মৃত্যু হার বেড়ে যায় অনাহারের কারণে। তবে দারিদ্রতা দূরীকরণের চেষ্টাতে এই যদি মত হয় তাহলে মানুষের সঙ্গে মানবেতর জীবের পার্থক্য কোথায়? ভূপেন হাজারিকার সেই গানের লাইন, ‘মানুষ মানুষের জন্য, জীবন জীবনের জন্য...’ ব্যর্থ হয়ে যায় না কি?

দরিদ্রকে সাহায্য না করার সমর্থনে 'লাইফ বোট্ এথিকস্'-এর প্রবক্তা গ্যারেট হার্ডিন একটি উপমা ব্যবহার করে বলেছেন, ধনী দেশের মানুষেরা যেন জীবন রক্ষাকারী নৌকার আরোহীর মতো। একটি নৌকা তার বহন ক্ষমতার অতিরিক্ত সংখ্যক যাত্রী নিয়ে সমুদ্রে ভেসে চলতে চাইলে সেক্ষেত্রে একটু নড়া-চড়া করলে নৌকাটি সমুদ্রে ডুবে যাবে এবং সকলে একসঙ্গে মারা যাবে। অর্থাৎ সকলের একসঙ্গে সলিল-সমাধি হবে। তাই সকলে একসঙ্গে সলিল-সমাধি হওয়ার থেকে কিছু মানুষের বেঁচে থাকা অধিকতর ভাল বা কল্যাণ। যার কারনে আমাদের উচিত হবে দারিদ্রের কবলে ডুবন্ত মানুষদের কথা না ভেবে নিজেদের বাঁচানোর চেষ্টা করা। সেজন্য হার্ডিনের মত হল, বর্তমান পৃথিবীতে ধনীদের উচিত হবে দরিদ্রদের অনাহারের কথা ভাবা চিন্তা না করা। কারন দরিদ্র জনগণ ধনীদেরকেও তাদের পর্যায়ে নামিয়ে আনবে।

দরিদ্রকে সাহায্য ও তার পন্থা— সমাজের মধ্যে দরিদ্র মানুষ আছে, ছিল এবং থাকবে একথা কোনো ভাবে অস্বীকার করা যায় না বা কেউ অস্বীকার করতে পারে না। কিন্তু তাদের সাহায্য করবো না এমনটা হতে পারে না। আমরা বলতে পারি দরিদ্রকে সাহায্য করবো আমাদের সাধ্য মতো। কারণ আমরা মানুষ। আমাদের মধ্যে আছে বুদ্ধি বৃত্তি ও বিচার বৃত্তি। কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর তাঁর মানুষের ধর্ম গ্রন্থে বলেছেন, “মানুষ আছে তার দুই ভাবকে নিয়ে, একটি তার জীবভাব, আর একটি বিশ্বভাব।” মানুষের মধ্যে বিশ্বভাব থাকার জন্য সে পরের জন্য চিন্তাভাবনা করে। অপরের কল্যাণের কথা ভেবে মানুষ বিভিন্ন সমাজ কল্যাণমূলক কাজ করে। আর আমরা মানুষ হয়ে যদি দারিদ্র অসহায় মানুষের পাশে দাঁড়াতে না পারি তাহলে আমাদের মধ্যে মনুষ্যত্ববোধ কোথায়? দরিদ্র মানুষ বা দরিদ্র দেশকে অবশ্যই সাহায্য করা উচিত। কিন্তু এই সাহায্যের বিষয় কেবলমাত্র অর্থ নয়। অর্থ দিয়ে কিছু কিছু ক্ষেত্রে সাহায্য করবো। সকল ক্ষেত্রে সাহায্যের হাত অর্থ দিয়ে সম্ভব নয়। অর্থ দিয়ে সাহায্য করতে গেলে তাতে কিছুটা বিধি নিষেধ থাকা প্রয়োজন। কারণ অর্থই আবার অনার্থের কারণ। কেবলমাত্র অর্থ দিয়ে সাহায্য করার অনেক অসুবিধা

আছে। তাই অর্থ দিয়ে আমরা সবসময় সাহায্য করতে যাব না বা অর্থ দিয়ে সকল ক্ষেত্রে সাহায্য করে দরিদ্র মানুষ বা দরিদ্র দেশকে দারিদ্রতা মোচন করার চেষ্টা করবো না। তাতে করে অনেক অসুবিধা হয় এবং ভবিষ্যতে সাহায্যের পরিণতি অকল্যাণের রূপ ধারন করবে। তাহলে দারিদ্রকে অর্থ দিয়ে সাহায্য করলে কি অসুবিধা হয় দেখা যাক।

আমাদের সমাজে যে সকল দরিদ্র মানুষ আছে, তারা চায় একটু সহায়তা। তবে সাহায্য কর্তার পক্ষ থেকে এই সহায়তা সব সময় অর্থ দিয়ে নয়। সমাজের মধ্যে অনেক দরিদ্র মানুষ রয়েছে যারা কেবল অর্থ নিয়ে সব সময় সাহায্য পেতে চায়। তারা সাহায্যের বিষয় অর্থ ছাড়া অন্য কিছু বোঝে না। দারিদ্রতার কারণে অর্থ দিয়ে, দরিদ্রকে সাহায্য করলে তাদের জীবনে অলসতা এনে দেওয়া হয়। কারণ তারা জানে কোনো-না-কোনো ভাবে তো অর্থ সহায়তা আসবে। আর এই অর্থ দিয়ে সব সমস্যার সমাধান করে নেবো। আবার এরা অর্থ সাহায্য নিয়ে মঙ্গলজনক কাজে সেই অর্থ ব্যবহার না করে অমঙ্গল কাজে ব্যবহার করে থাকে। অর্থ সাহায্য পাওয়ার জন্য কোনো কর্ম সন্ধানের দিকে মন না দিয়ে বাহাদুরি দিয়ে ঘুরে বেড়ায়। অথচ এরা দৈহিক মানসিক দিক দিয়ে সুস্থ সবল। তাই সমাজের মধ্যে থাকা সুস্থ সবল দারিদ্র মানুষকে অর্থ দিয়ে সব সময় সাহায্য নয়। এই সকল মানুষকে সাহায্য করতে হবে কর্ম করার সাহসিকতা যুগিয়ে এবং কর্মক্ষেত্রে যোগ দেওয়ার সুযোগ করে। আর উন্নতশীল দেশ ও ধনী মানুষের উচিত এই সমস্ত দরিদ্র মানুষকে কর্মসংস্থান করে দেওয়া। কারণ কর্ম করলে কোনো ভাবে জীবনে দারিদ্রতা আসে না। যাইহোক দরিদ্র মানুষের সব ক্ষেত্রে অর্থ সাহায্য নয়। তাদেরকে কর্ম পাওয়ার সাহায্য করতে হবে। সাধ্য মতো কর্মসংস্থান সন্ধান পাইয়ে দেওয়া এবং কর্ম করতে উৎসাহ দান করতে হবে।

দরিদ্র মানুষকে শিক্ষা দিয়ে সাহায্য করতে হবে। যে সমস্ত মানুষ দরিদ্র তাদেরকে কর্মসংস্থানের চাহিদা মতো শিক্ষা গ্রহণের ব্যবস্থা করে দিতে হবে। সহযোগিতার দ্বারা তাদের এগিয়ে নিয়ে একটা কর্মসংস্থানের পন্থার কথা বলে দিতে হবে। কোন স্থানে শূন্য থাকার জন্য তার মধ্যে দারিদ্র বইছে সেই বিষয়টি সন্ধান করে সংশোধন করতে বলতে হবে বা করে দিতে হবে। আর উন্নয়ন দেশের মধ্যে কোন স্থানে ঘাটতি রয়েছে সেই বিষয়টি দেখিয়ে দিয়ে তাদের ঘাটতি পূরণ করতে বলতে হবে এবং তাদের সাহায্য করতে হবে। দেশের ক্ষেত্রে কোন একটি শিল্প হয়ত কোন কারণে অবনতির পথের দিকে হাঁটতে চলেছে তার ফলে শ্রমিকরা কর্ম হারাচ্ছে ও দারিদ্র হয়ে যাচ্ছে সেই দিকটি সন্ধান করতে হবে। এক্ষেত্রে উন্নতশীল দেশ এই দরিদ্র দেশের শিল্পটিকে উন্নয়নের জন্য সৎ পন্থা দেখিয়ে দিয়ে সহযোগিতা করতে পারে। সহযোগিতার দ্বারা নিজ দেশের উন্নত প্রযুক্তিবিদ্যা বা যন্ত্রপাতি সাহায্য করতে পারে। এই ভাবে যদি পরসুখবাদী চেতনা নিয়ে সাহায্য করা হয় তাহলে কিন্তু অর্থ সব সময় সাহায্যের প্রয়োজন হয় না। অর্থ ছাড়াও বিবেক, বুদ্ধি বা অন্য কিছুর দ্বারা সাহায্য করা যায় বা সহায়তা করে অন্ন বস্ত্রের অভাব দূর করা যায় তার প্রমান বিবেকানন্দের অভিমত থেকে পাওয়া যায়— "আমরা কাজ চাই, নাম যশ টাকাকড়ি কিছু চাই না।"

অর্থ সাহায্য কাদের করবো— তাহলে একটা প্রশ্ন উঠতে পারে অর্থ দিয়ে সাহায্য কাদের করবো? কেমন ধরনের মানুষ বা দেশকে অর্থ দিয়ে সহায়তা করতে হবে? সমাজে অনেক দরিদ্র মানুষ আছে যারা দৈহিক, মানসিক ভাবে অক্ষম, যাদের কোনোভাবে

কর্ম করার সামর্থ্য নেই, এমন কি তাদেরকে দিয়ে কোনোভাবে কর্ম করানো যাবে না, সেই সকল মানুষকে অর্থ দিয়ে সহায়তা করতে হবে। অপর দিকে যে দরিদ্র দেশের একটি সামাজিক পরিকাঠামো দুর্বল তাকে সবল করার অনেক বুর্জোয়া প্রতিষ্ঠান রয়েছে, যারা অর্থ দিয়ে দরিদ্র দেশ বা মানুষকে সাহায্য করতে চায়। যেমন তারা অর্থ দিয়ে সাহায্য করতে চায় দরিদ্র মানুষের ছেলে মেয়ের লেখাপড়া শেখানোর জন্য। উচ্চ শিক্ষাকে যাতে সহজ ভাবে গ্রহণ করতে পারে তার জন্য ছাত্রবৃত্তি হিসাবে অর্থ সহায়তা করে। এখানে বলা ভালো যেসমস্ত সংস্থা এই অর্থ দেয় তাদের উচিত সঠিক দরিদ্রকে ভাবে নির্বাচন করে সঠিক অর্থ সহায়তা করা।

আবার সাহায্যের অন্যতম মাধ্যম হল অর্থ একথা কোনোভাবে অস্বীকার করা যায় না। কারণ অর্থ ছাড়া কোনো কিছুই কোনোদিনই উন্নয়ন করা যায় না বা উন্নয়ন সম্ভব নয়। কিন্তু অর্থ সাহায্য সব সময় প্রত্যক্ষ ভাবে নয়। অর্থ সাহায্য পরোক্ষভাবে করতে হবে। আর অর্থ দিয়ে সাহায্যের সময় আমাদের সতর্ক থাকতে হবে এই অর্থ সঠিক স্থানে ব্যবহার হচ্ছে কিনা। কারন এখানেও কিছু অসাধু ব্যক্তি নিজেদের স্বার্থকে কাজে লাগিয়ে নিজেদের পুঁজি তৈরি করে। তাই এবিষয়ে সতর্ক থাকতে হবে যারা সাহায্য করবে তাদেরই যাতে অন্যায় বা মন্দ কাজে নিজেদের দেওয়া অর্থ ব্যবহার না হয়। এক্ষেত্রে যদি তারা অন্যায়কে দেখে থাকে আর সে বিষয়ে অসতর্ক থাকে তাহলে তারাও দোষী বলে বিবেচিত হবে। এই প্রসঙ্গে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কথা বলা যেতে পারে, “অন্যায় যে করে আর অন্যায় যে সহে/তব ঘৃণা যেন তারে তৃণসম দহে।” তারমানে আমরা একথা বলতে পারি, অর্থ খারাপ নয়। তবে অর্থ যেব্যক্তি ব্যায় বা দান করেন তার উপরে ধন বা অর্থের ভালো মন্দ নির্ভর করে।

দারিদ্র নিরাময় সম্ভব, এবিষয়ে যুক্তি— দরিদ্র মানুষকে সহায়তা না করার পক্ষে হার্ডিনের মত হল, বর্তমান পৃথিবীতে ধনীদের উচিত হবে দরিদ্রদের অনাহারের কথা ভাবা চিন্তা না করা। কারন দরিদ্র জনগণ ধনীদেরকেও তাদের পর্যায়ে নামিয়ে আনবে। কিন্তু এই ধরনের নীতি ভাবনা ও কর্মপন্থা অনেকের কাছেই অস্বস্তিকর। সমালোচকদের কেউ কেউ বলেছেন, অতিরিক্ত জনসংখ্যার বিষয়টি অতিকথন। বর্তমানে আমাদের এই পৃথিবীতে যে পরিমাণ খাদ্য উৎপন্ন হয় তাতে পৃথিবীর দারিদ্রতা নিরাময় করা যেতে পারে। বিশ্ববাসী ক্ষুধার্ত, অতিরিক্ত জনসংখ্যার কারণে নয়। বরং জমি ও অন্যান্য সম্পদের অসম বন্টন, ধনী দেশগুলির খাদ্যের অপচয়, উন্নত দেশগুলির তৃতীয় বিশ্বের উপর শোষণমূলক তথা আধিপত্যকামী দৃষ্টিভঙ্গি ইত্যাদির কারণে বিশ্ববাসী আজ ক্ষুধার্ত। সমীক্ষায় দেখা গেছে, শুধুমাত্র রসনার তৃপ্তির জন্য, নরম মাংস পাওয়ার জন্য, উন্নত দেশগুলি যে পরিমাণ খাদ্যশস্য মানবেতর প্রাণীদের খাওয়ায় সেই অপচয় রোধ করতে পারলে বর্তমানে চরম দারিদ্র্যের মধ্যে থাকা ১৪০ কোটি মানুষের দারিদ্রতা মুছে ফেলা সম্ভব। অথচ আমরা দরিদ্র মানুষের কথা না ভেবে, অসহায় দুর্দশাগ্রস্ত মানুষজনের কথা চিন্তা না করে কেবল টেলিভিশন সেটের সামনে বসে তাদের দারিদ্রতা অনাহার উপভোগ করে থাকি। এরূপ আচরণ আমাদের সকল মানুষের সাম্যের নীতি তথা মানব জীবনের প্রতি শ্রদ্ধার ধারণার অবসান ঘটাবে না। আবার আমাদের দেশের অর্থনীতিবিদ তথা দার্শনিক ডঃ অমর্ত্য সেন স্থিরনিশ্চিত যে সত্যিকারের সদিচ্ছা থাকলে দারিদ্রতা নিরাময় করা সম্ভব।

দারিদ্রতা বিষয়ে এতক্ষণের আলোচনায় যে বিষয়গুলি পাওয়া গিয়েছে তা হল

দারিদ্রতার কারণ কি? দারিদ্রতার ফলে কি হয়? দারিদ্রের সাহায্য করা উচিত কি না? দরিদ্র নিরাময় সম্ভব কি না? এই সকল বিষয় আলোচনার থেকে আমরা একথা বলতে পারি যে, দারিদ্রতা একটি জটিল ঘটনা এবং একে সমাধান করা কঠিন কাজ। যারা দরিদ্রতা নিরাময় সম্ভব বলে মনে করেন তাঁরা তাঁদের পুঁথিগত জ্ঞানের ভাণ্ডার থেকে একথা বলে থাকেন। বাস্তব জগতে নেমে এসে মানুষের সাথে থেকে জীবন যাপন করলে কোনো দিন বলতে পারবে না দারিদ্রতা নিরাময় করা সম্ভব। দেশে নির্বাচন আসার সময় অনেক রাজনৈতিক দল ক্ষমতায় আসার জন্য দেশের মানুষকে প্রতিশ্রুতি দিয়ে বলে আমরা সরকারের ক্ষমতায় এলে দরিদ্র মানুষের দারিদ্রতা ঘুচিয়ে দেবো, দেশের মধ্যে একটিও দরিদ্র পরিবার থাকবে না। অর্থাৎ 'দারিদ্রতা হটাও' এই হয় তাদের স্লোগান। আসলে এই দারিদ্রতাকে হাতিয়ার করে সরকারের ক্ষমতায় আসা রাজনৈতিক দলের লক্ষ্য মাত্র। কিন্তু ক্ষমতা পাওয়া হয়ে গেলে সব প্রতিশ্রুতি ভুলে যায়। কারণ তারা জানে দারিদ্রতা কোনোদিন সমাধান করা যায় না। সমাজে অতীত কাল থেকে ধনী আছে ও দরিদ্র আছে, শোষক আছে শোষিত আছে। ভবিষ্যতে এটাও থাকবে। একে সম্পূর্ন রূপে নির্মূল করা যাবে না। অর্থাৎ ধন বৈষম্য কখনও দূর হয় না। তাই দরিদ্রতা নিরাময় নিয়ে যে যত কথাই বলুক না কেন সবই নাটক, অভিনয়, প্রলোভন, দরিদ্র মানুষকে মায়ার জালে আবদ্ধ করে বোকা বানানোর মন্ত্র। এখানে একটাই কথা বলা যায়, ধনী মানুষ আনন্দ ফুর্তি সৌখিনতায় যে প্রচুর পরিমাণে অর্থ ব্যয় করছে এবং অন্যদিকে দরিদ্ররা অনাহারে মরছে। তাই যথার্থ নীতিবোধ ধনীদের জানিয়ে দিক দারিদ্রকে একটু সাহায্য করে কিছুটা দারিদ্রতা নিরাময় করি।

পরিশেষে আমরা বলতে পারি, জনকল্যাণে দরিদ্র তথা দরিদ্র দেশকে সাহায্য করা উচিত। যারা চরমভাবে দারিদ্র তাদের সাহায্য করার দায়বদ্ধতাকে আমরা অস্বীকার করতে পারি না। বিলাস বহুল দ্রব্যের খাতে অর্থ ব্যয় করার পরিবর্তে দারিদ্র উন্নয়ন খাতে সেই অর্থ ব্যয় করা ধনী বা বিত্তবানের নৈতিক কর্তব্য এবং সেটা মানবিকতার পরিচয়। দারিদ্রতার কারণ অনুসন্ধান করে কি ধরনের সাহায্য করা উচিত সেটা সাহায্যকারীর বিবেচনা করা উচিত। তবে সকল সময় অর্থ সাহায্য নয়। অর্থ ছাড়া আরও বিষয় রয়েছে সেগুলির দ্বারা দরিদ্রকে সহায়তা করলে দারিদ্রতা মোচন করা যাবে। তবে সেটিকে দারিদ্র মোচন বা নিরাময় বলা যাবে না। বলতে হবে দারিদ্র্যর দারিদ্রতা লাঘব করা যাবে। তাই একটা কথা সবশেষে বলা দরকার দারিদ্রতা কোনো ভাবে মোচন বা মুক্ত করা বা নিরাময় করা যাবে না, দারিদ্রের দারিদ্রতা কিছুটা সামাল দেওয়া যেতে পারে বা লাঘব করা যেতে পারে। এরজন্য ধনী, শিল্পপতি, গরীব, দুখী সকল স্তরের মানুষকে মানবিকতায় উন্নীত হতে হবে। আর স্বচ্ছল মানুষদের প্রতি একটাই আবেদন, কোন দরিদ্রকে অন্তত সাহায্য না করতে পারলেও কোনোভাবে অপকার করার কুঅভিসন্ধি করবেন না। সূতরাং বাস্তব জীবনে সকলে পরার্থপরতার দিকে এগিয়ে না গিয়ে নীতিবোধের দ্বারা পরিচালিত হয়ে সমগুরুত্বকে বিসর্জন না দিয়ে দারিদ্রতা নিরাময়ে এগিয়ে আসলে জগতের অবস্থান বদলে যাবে। আর এটা যদি করা সম্ভব হয় তাহলে জগত সংসার হয়ে উঠবে একটা মানবিক সমাজ।

Bibliography

- বিবেকানন্দ, স্বামী। *আমার ভারত অমর ভারত*। কোলকাতাঃ রামকৃষ্ণ মিশন ইন্সটিটিউট অপ কালচার, ২০০৭।
- ভট্টাচার্য, সমরেন্দ্র। *ব্যবহারিক নীতিবিদ্যা*। কোলকাতাঃ বুক সিণ্ডিকেট প্রাইভেট লিমিটেড, ২০১৪।
- ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *রবীন্দ্র রচনাবলীঃ খণ্ড-৩*। কোলকাতাঃ রিফ্লেক্ট, ২০০৬।
- সেন, অমর্ত্য। *তর্ক প্রিয় ভারতীয়*। কোলকাতাঃ আনন্দ, ২০০৭।
- ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ। *মানুষের ধর্ম*। কোলকাতাঃ বিশ্বভারতী, ২০১৮।
- বিবেকানন্দ, স্বামী। *শিক্ষা প্রসঙ্গ*। কোলকাতাঃ উদ্বোধন, ২০১৪।
- ধর, বেনুলাল। *ব্যবহারিক নীতিদর্শন*। কোলকাতাঃ মিত্রম, ২০১৭।
- ঘোষ, সঞ্জীব। *নীতিবিদ্যা*। কোলকাতাঃ ব্যানার্জী পাবলিশার্স, ২০১৮।
- পাল, সন্তোষ কুমার। *ফলিত নীতিশাস্ত্র খন্ড - দ্বিতীয়*। কোলকাতাঃ লেভান্ত বুকস ২০২১।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

সামাজিক জীবনে গীতার সাংখ্য-যোগের অবদান

Dilip Tapadar
Research Scholar,
Department of Sanskrit Pali & Prakrit
Visva-Bharati, Santiniketan, West Bengal, India
Email: diliptapadar343@gmail.com

Abstract: সম্পূর্ণ ভারতীয় সাহিত্যে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা এক অনন্য ও উচ্চস্থানীয় ধর্মগ্রন্থ, যা সমস্ত ধর্মগ্রন্থের সারমর্মরূপে বিবেচিত, কারণ এর শিক্ষাগুলি ধর্ম, কর্ম, জ্ঞান এবং আত্মোপলব্ধির চূড়ান্ত সমন্বয় উপস্থাপন করে। ভগবান শ্রীকৃষ্ণের মুখনিঃসৃত এই গীত, কেবলমাত্র মহাভারতের যুদ্ধক্ষেত্রে মোহগ্রস্ত অর্জুনকে তাঁর কর্তব্যপথে উদ্বুদ্ধ করার জন্য প্রদত্ত উপদেশই নয়, বরং মানবজীবনের সর্বস্তরে প্রযোজ্য এক চিরন্তন জীবনদর্শন। এই গ্রন্থে যে আদর্শ, দর্শন ও উপদেশগুলি তুলে ধরা হয়েছে, তা প্রত্যেক মানুষের দৈনন্দিন জীবন ও সমাজ জীবনে নৈতিকতা, কর্তব্যবোধ এবং আত্মিক উন্নতির পথ দেখায়। বিশেষত, গীতার *সাংখ্য-যোগ* অধ্যায়ে আত্মা ও দেহের পার্থক্য, কর্মের মধ্যে আসক্তিহীনতা এবং চিরন্তন সত্যের উপলব্ধির মাধ্যমে জীবনে সঠিক পথ বেছে নেওয়ার বার্তা দেওয়া হয়েছে। এই অধ্যায়টি মূলত মানুষের ভিতরের দ্বন্দ্বকে নিরসন করে তাকে জ্ঞান ও বিচারের মাধ্যমে স্থিতধী অর্থাৎ ধৈর্যবান ও আত্মনির্ভর মানুষে রূপান্তরিত করার নির্দেশ দেয়। অতএব, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা নিছক ধর্মীয় উপদেশগ্রন্থ নয়—এটি এক সমন্বিত জীবনদর্শন, যা প্রতিটি মানুষকে তার আত্মপরিচয়, কর্তব্য, এবং আত্মমুক্তির পথ চিনিয়ে দেয়।

Keywords: গীতা, সাংখ্য-যোগ, আত্মতত্ত্ব, স্বধর্ম, স্বকর্ম।

শ্রীমদ্ভগবৎ গীতার বিষয় ভারতীয় সাহিত্যে উচ্চস্থানে বর্তমান। গীতা পৃথিবীর অন্যতম শ্রেষ্ঠ ধর্মগ্রন্থ। সকল শাস্ত্রের সার গীতায় নিহিত, তাই গীতা সর্বশাস্ত্রময়ী। সর্বোচ্চ সত্যলাভের সুগম পথ গীতায় প্রদর্শিত। জীবনের প্রত্যেক কর্মকে অনাসক্তির অনলে শুদ্ধ করে উপাসনায় পরিণত করার যে অপূর্ব কৌশল গীতা শিক্ষা দেয়, তা মানবের কর্ম জীবনের অনন্য অবলম্বন। অর্জুনের মানসিক দ্বন্দ্ব ও শোকের মধ্যে দাঁড়িয়ে শ্রীকৃষ্ণ যে দর্শনের শিক্ষা দিয়েছেন, তা শুধু একটি যুদ্ধক্ষেত্রের জন্য নয়— সমগ্র সংসারজীবনের জন্য প্রযোজ্য। গীতার মূল লক্ষ্য আত্মার সত্য পরিচয়, শরীর ও আত্মার পার্থক্য, এবং জীবনের প্রকৃত উদ্দেশ্য উপলব্ধি করানো। অতএব, গীতা কেবল একটি ধর্মগ্রন্থ নয়; এটি মানব জীবনের সার্বিক বিকাশের এক অসাধারণ দিশারি— যেখানে কর্ম, জ্ঞান ও ভক্তি একে অপরের পরিপূরক হয়ে মানুষের জীবনে আনে পরম শান্তি ও মুক্তির আলো। গীতার শিক্ষা কেবল ধর্মীয় নয়, বরং নৈতিক, দার্শনিক ও প্রজ্ঞাভিত্তিক। এটি জীবনকে শুধু ত্যাগমুখী নয়, কর্মমুখী করে তোলে। গীতায় বলা হয়েছে, জীবনের প্রতিটি কাজ যেন ঈশ্বরকে উৎসর্গ করে করা হয়, যাতে কর্মে আসক্তি না জন্মায় এবং মানসিক শান্তি বজায় থাকে।

“সর্বধর্মান্ পরিত্যন্য মামেকং শরণং ব্রজঃ।
অহং ত্বা সর্বপাপেভ্যঃ মোক্ষয়িষ্যামি মা শুচঃ”।।[1]

গীতা একদিকে যেমন আত্মার অমরত্ব, পুনর্জন্ম, পরমাত্মার সঙ্গে আত্মার সম্পর্ক ব্যাখ্যা করে, অন্যদিকে দৈনন্দিন জীবনের বাস্তব সমস্যা ও দায়িত্ব-কর্তব্যেরও দিকনির্দেশ দেয়। এটি এমন এক গ্রন্থ যা সংসারে থেকেও সংসারকে অতিক্রম করার সাধনা শেখায়। যেখানে মানুষ ভোগ ও লোভে আক্রান্ত, সেখানে গীতা উপদেশ দেয়— সংযমের, সৎকর্মের, ও আত্মশুদ্ধির। যেখানে সমাজ বিভাজনের দিকে ধাবিত, গীতা শেখায় সবার মধ্যে ঐক্যের উপলব্ধি। সুতরাং, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা কেবল এক ধর্মগ্রন্থ নয়, এটি মানবজীবনের বহুমাত্রিক দিককে স্পর্শ করা এক সর্বজনগ্রাহ্য জীবনদর্শন।

শ্রীমদ্ভগবৎ গীতার দ্বিতীয় অধ্যায় *সাংখ্যযোগ*। গীতার এই দ্বিতীয় অধ্যায় গীতার ভিত্তি হিসেবে কাজ করে— যেখানে আত্মার প্রকৃতি, জীবনের লক্ষ্য ও কর্মের উদ্দেশ্য স্পষ্ট হয়ে ওঠে। এই অধ্যায়ে শরণাগত অর্জুন দ্বারা নিজের শোকের নিবৃত্তির জন্য একান্তিক উপায় জানতে ভগবান শ্রীকৃষ্ণ আত্মতত্ত্বের বর্ণনা করেছেন। অর্জুনের বিভ্রান্তি যেমন শ্রীকৃষ্ণের জ্ঞানপ্রবাহে দূর হয়, তেমনই এই জ্ঞান আধুনিক মানুষকেও শোক, ভয় ও দ্বিধা থেকে মুক্তি দিতে পারে। সাংখ্যযোগে আত্মতত্ত্বের সাধনে শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসনই মুখ্য। সাংখ্যযোগ শুধু জ্ঞানের অনুশীলন নয়, তা কর্ম ও কর্তব্যের সঠিক উপলব্ধির পথও সুস্পষ্ট করে দেয়। এই অধ্যায়ে আত্মতত্ত্বের সাথে স্বধর্মের বর্ণন্ তথা কর্মযোগের স্বরূপও বোঝানো হয়েছে। এই দ্বিতীয় অধ্যায়ে জীবনের তিন মহা সিদ্ধান্তের কথা বলা হয়েছে— আত্মার অমরতা ও অখণ্ডতা, দেহের ক্ষুদ্রতা ও স্বধর্মের অবাধ্যতা। এর মধ্যে স্বধর্ম সিদ্ধান্ত কর্তব্যরূপে ও বাকি দুই জ্ঞাতব্যরূপে জানা হয়। স্বধর্মাচরনের পূর্বে তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক, কারণ তত্ত্বজ্ঞান মনে অঙ্কিত হলে স্বধর্মাচরণ সহজ হয়।

আত্মতত্ত্ববিবেচন—

আধুনিক জীবনে যেখানে ভোগবাদ, ব্যক্তিকেন্দ্রিকতা এবং কর্মফলে আসক্তি সর্বত্র ছড়িয়ে পড়েছে, সেখানে গীতার আত্মতত্ত্ব এক মুক্তির পথ দেখায়। গীতা নিজের কর্ম থেকে চ্যুত মানুষকে জ্ঞানের উৎকৃষ্ট উপদেশ দেয়। গীতার মতে শরীর নশ্বর তথা এখানে বিদ্যমান আত্মা অজর, অমর, তথা অবিনাশী। অতএব দেহের প্রতি আসক্তি ত্যাগ করে আত্মজ্ঞানের প্রাপ্তির জন্য প্রযত্ন করা উচিৎ এর থেকেই পরম শান্তি প্রাপ্ত হয়। এই জ্ঞানের অভাবেই মানুষ দেহকেন্দ্রিক চিন্তায় আবিষ্ট হয়ে পড়ে এবং আত্মাকে ভুলে গিয়ে আত্মবিস্মৃত হয়ে ওঠে, ফলে তার জীবনে নেমে আসে সংশয়, দুঃখ, ভয় ও অবসাদ। আত্মজ্ঞানের অভাব ও দেহাসক্তির কারণে মানুষ কারো মৃত্যু হলে দুঃখ প্রকাশ করতে থাকে, কিন্তু এই দেহাসক্তি প্রেম নয়, পরন্তু দেহাসক্তিকে দূর না করলে সত্য প্রেমের উদয় হয় না। আত্মা যখন চেতনার কেন্দ্রস্থলে অধিষ্ঠিত হয়, তখন মানুষ এক ধীর, স্থির ও শান্ত অবস্থায় পৌঁছায়—যাকে গীতায় বলা হয়েছে "স্থিতপ্রজ্ঞ" অবস্থা। যখন দেহাসক্তি চলে যায় তখন বোধ হয় যে দেহ কেবল সেবার এক সাধন, কিন্তু বর্তমানে আমরা দেহের পূজাকেই নিজেদের সাধ্য বলে মনে করি। আমরা ভুলে যায় সাধ্য হল স্বধর্মাচরণ। দেহের সেবা স্বধর্মাচরণের জন্যই করা উচিৎ, জিহ্বার লালসা পূর্তির জন্য নয়। কিন্তু আমরা দেহকে সাধনরূপে কর্মে নিযুক্ত না করে তাতেই ডুবে গিয়ে আত্মসংকোচ করতে থাকি। তাই গীতায় বলা হয়েছে—

"দেহিনোঽস্মিন্যথা দেহে কৌমারং যৌবনং জরা।
তথা দেহান্তরপ্রাপ্তির্ধীরস্তত্র ন মুহ্যতি"॥[2]

যেমন দেহীর এই দেহে কৌমার, যৌবন ও জরা ক্রমে উপস্থিত হয়, তাতে দেহীর কোন

পরিবর্তন হয় না, সেরূপ দেহান্তর প্রাপ্তিতে দেহী অবিকৃত থাকেন। মৃত্যু দৈহিক বিকারমাত্র। এইজন্য দেহান্তরপ্রাপ্তি বিষয়ে জ্ঞানীগণ মোহগ্রস্ত হন না। এছাড়াও আত্মার অমরতা ও অখণ্ডতার বিষয়ে গীতায় আরও বলা হয়েছে—

"ন জায়তে ম্রিয়তে বা কদাচিৎ নায়ং ভূত্বা২ভবিতা বা ন ভূয়ঃ।
অজো নিত্যঃ শাশ্বতো২য়ং পুরাণো ন হন্যতে হন্যমানে শরীরে"॥[3]

আত্মার কখনও জন্ম হয় না বা মৃত্যু হয় না। আত্মার উৎপত্তি হয়নি, হচ্ছে না, হবেও না। আত্মা জন্মরহিত, শাশ্বত, নিত্য এবং পুরাতন হলেও চির নবীন। শরীর নষ্ট হলেও আত্মা কখনও বিনষ্ট হয় না। শরীরে যেমন কুমারাবস্থা, যুবাবস্থা এবং জরাবস্থা আসে ,ঠিক তেমন আত্মা এক শরীর থেকে অন্য শরীর গ্রহণ করে। শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বুঝিয়েছেন যুদ্ধক্ষেত্রে ভীষ্মাদিকে দেখে দুঃখী হও না, যুদ্ধে যদি তাদের মৃত্যুও হয় তাহলে কেবল তাদের শরীর বিনষ্ট হবে, তাতে স্থিত আত্মার বিনষ্ট হয় না, কারন আত্মা জন্ম মৃত্যু রহিত। এইভাবে, গীতার দর্শনে আত্মাকে চিরন্তন, পরিবর্তনশীল শরীরের মধ্যে অবিনশ্বর সত্তা হিসেবে চিহ্নিত করা হয়েছে। অতএব, আত্মার এই অমরত্ব ও চিরন্তনত্বে যদি আমরা বিশ্বাস স্থাপন করতে পারি, তাহলে অর্জুনের মতো আমাদেরও মৃত্যু-ভয় দূর হবে এবং শোকের আবেগ প্রশমিত হবে। এইভাবেই গীতা কেবল একটি ধর্মগ্রন্থ নয়, বরং জীবনের গভীরতম রহস্য ও অস্তিত্বের তাৎপর্য বোঝার এক অতুলনীয় পথপ্রদর্শক। আত্মার অমরত্বের এই বোধ আমাদের জীবন ও মৃত্যু, আনন্দ ও শোক—সবকিছুকে দেখার এক নব দৃষ্টিভঙ্গি প্রদান করে।

স্বধর্মাচরণ—

'স্বধর্ম' শব্দটি দুইটি উপাদানে গঠিত—'স্ব' অর্থে নিজের এবং 'ধর্ম' অর্থে কর্তব্য, নিয়ম বা ধর্মচরন। গীতা যে স্বধর্মের কথা বলে, তা একেবারেই ব্যক্তিকেন্দ্রিক ও অন্তর্জাত। এটি কারও ওপর আরোপিত নয়, বরং ব্যক্তির গুণ, স্বভাব ও প্রকৃতির সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ। গীতায় সাংখ্য ও যোগশাস্ত্রের মুখ্য দুই ভাব— বুদ্ধিধর্ম ও মনসহিত ইন্দ্রিয় ধর্মকে গ্রহণ করা হয়েছে। মনের বাসনাকে বুদ্ধি অনুযায়ী রাখা এবং বুদ্ধিকে স্থিতপ্রজ্ঞ রাখাই স্বধর্ম। অর্জুন রণভূমিতে স্থিত দুইপক্ষের সেনায় নিজের স্বজন, গুরুজন তথা বান্ধবদের দেখে এবং যুদ্ধ সংগ্রামের পরিণামে তাদের মৃত্যুর কথা চিন্তা করে কুল ক্ষয়াদি পাপের কথা ভেবে যুদ্ধ থেকে বিরত হলে শ্রীকৃষ্ণ বলেন, তোমার শোক করা অনুচিৎ কারণ বুদ্ধিমান কারো প্রাণ চলে গেলে বা না গেলে শোক করে না; অর্জুন যে শোক করছে তা মোহ এবং অহিংসা ধর্মের দুরূপয়োগ। যেভাবে ধর্ম অধর্মে পরিণত হয়, যেমন— যজ্ঞ, দান, তপ ইত্যাদিকে ধর্মের মুখ্যরূপে জানা যায়, কিন্তু এগুলির যথাযথ বিনিয়োগ না হলে তা অধর্মে পরিণত হয়। আর হিংসাদি বিধি বর্জিত পাপ কর্মও ধর্ম যুদ্ধাদি কর্তব্যে বিনিয়োগ হয়ে ধর্মে পরিণত হয়। এই ভাব তত্ত্ব ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে নিমিত্ত করে মনুষ্য সমাজের কল্যানের জন্য প্রকট করেন। তাই স্বধর্মের পালনে সুখ এবং অপালনে দুঃখ দেখা দেয়। স্বধর্ম মানে শুধু জাতিগত বা পারিবারিক দায়িত্ব নয়—এটি একজন মানুষের আভ্যন্তরীণ প্রকৃতি, গুণ, ও অবস্থান অনুসারে তার কর্তব্যের নির্ধারণ। গীতা আমাদের শিক্ষা দেয় যে, অন্যের ধর্ম অনুকরণে নয়, বরং নিজস্ব ধর্মচরনেই পরম কল্যাণ নিহিত। সেই স্বধর্ম পালনে যদি মৃত্যুও আসে, তা পরম প্রশান্তিময়, কারণ তা কর্তব্যের পথ।

শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বলেন যে যুদ্ধ হলে জয় বা পরাজয় হয়; জয় লাভ আনে এবং পরাজয় ক্ষতি আনে। লাভ সুখের দিকে নিয়ে যায় আর ক্ষতি দুঃখের দিকে নিয়ে যায়। কিন্তু যদি তুমি

ক্ষত্রিয় ধর্ম অনুসারে যুদ্ধ করো, সুখ-দুঃখ, জয়-পরাজয়ে সমতা বজায় রাখো, তাহলে তুমি কোন পাপের অংশীদার হবে না।

"সুখ দুঃখে সমে কৃত্বা লাভালাভৌ জয়াজয়ৌ।
ততো যুদ্ধায় যুজ্যস্ব নৈবং পাপমবাপ্স্যসি"॥[4]

অতএব, আত্মা অমর, শরীর নশ্বর—এই জ্ঞান নিয়ে, অহংকার বা মোহ ছাড়াই, জীবনের প্রতিটি ক্ষেত্রে আমরা যদি নিজের ধর্ম ও কর্তব্য পালন করি, তবেই আমাদের জীবনের প্রকৃত সার্থকতা সাধিত হবে। অতএব দেশ, কাল, বস্তু অনসারে নিয়ত যা আমাদের কর্তব্য কর্ম তা পালন করা উচিৎ, তাতে সেটি যত কষ্টসাধ্যই হোক।

কর্ম বিবেচন—

দেহকে তুচ্ছ মেনে আত্মার অমরতা ও অখণ্ডতার উপর দৃষ্টি রেখে স্বধর্মের আচরণ কৌশলের কথাও গীতায় বলা হয়েছে। ভগবান বলেছেন স্বধর্মবিহিত কর্মে তোমার অধিকার আছে, কিন্তু কোন কর্মফলে তোমার অধিকার নেই। কখনো নিজেকে কর্মফলের হেতু বলে মনে করো না এবং কখনও স্বধর্মাচরণ না করার প্রতিও আসক্ত হয়ো না—

"কর্মণ্যেবাধিকারস্তে মা ফলেষু কদাচন।
মা কর্মফলহেতুর্ভূর্মা তে সঙ্গোঽস্ত্বকর্মণি"॥[5]

মানুষ যখন তার কর্মফলের প্রত্যাশা করে, তখন সে কার্য-কারণে আবদ্ধ হয়ে পড়ে। এভাবেই সে কর্মের ফলস্বরূপ সুখ অথবা দুঃখ ভোগ করে। যেমন যজুর্বেদে বলা হয়েছে—

"কুর্বন্নেবেহ কর্মাণি জিজীবিষেচ্ছতং সমাঃ।
এবং ত্বয়ি নান্যথেতোঽস্তি ন কর্ম লিপ্যতে নরে"॥[6]

অর্থাৎ এজগতে শাস্ত্রবিহিত কর্মসকল করেই শতবর্ষ বাঁচতে ইচ্ছা করবে। এই প্রকার মনুষ্যত্বাভিমানি তোমার পক্ষে এইভাবে কর্মানুষ্ঠান ভিন্ন অন্য কোন পথ নেই যাতে অশুভ কর্ম তোমাতে লিপ্ত হবে না। ফলের আশা ত্যাগ করার সাথে গীতা একথাও বলে যে, কর্ম উত্তমতা ও দক্ষতার সাথে করা উচিৎ। সকাম পুরুষের তুলনায় নিষ্কাম পুরুষের কর্ম অধিক উত্তম হওয়া উচিৎ। কারণ সকাম পুরুষ ফলাসক্ত হয়, যার কারণে তার ফলসম্বন্ধী চিন্তায় কিছু সময় ও শক্তি ব্যতীত হয়। কিন্তু ফলেচ্ছারহিত পুরুষ প্রতি ক্ষণ এবং সমস্ত শক্তি কেবল কর্মে নিযুক্ত করে। নিষ্কাম কর্মের এক সাত্ত্বিক আনন্দ আছে, এই আনন্দই এই কর্মের মুখ্য ফল। যে ব্যক্তি সমস্ত কামনাকে ত্যাগ করে স্পৃহারহিত, মমতারহিত তথা অহংকাররহিত হয়ে বিচরণ করে, সেই ব্যক্তি শান্তি পায়, যথা—

"ঈশা বাস্যমিদং সর্বং যৎ কিঞ্চ জগত্যাং জগৎ।
তেন ত্যক্তেন ভুঞ্জীথা মা গৃধঃ কস্যস্বিদ ধনম্"॥[7]

গীতা মানুষের মনোযোগ কর্মের উপর কেন্দ্রীভূত করে, কিন্তু সাধারণ মানুষ কর্মফলের উপর তাদের মনোযোগ কেন্দ্রীভূত করে। ফলে কর্মের উপর পূর্ণ একাগ্রতার অভাবে কর্ম অসম্পূর্ণ থেকে যায়, যার ফলে কর্মফলও অসম্পূর্ণ থেকে যায়। এই কারণেই ফলের প্রতি আচ্ছন্ন ব্যক্তি দুঃখ, অস্থিরতা এবং মানসিক চাপে ডুবে তার জীবনকে নরকে পরিণত করে। অন্যদিকে, নিঃস্বার্থভাবে কাজ করা ব্যক্তির জীবনে কিছু বিশেষ বৈশিষ্টের উদ্ভব হয়। যখন একজন ব্যক্তি নিঃস্বার্থ অবস্থায় থাকে, তখন তার ফলের প্রতি কোন আসক্তি থাকে না, তাই সে কোন খারাপ কাজের প্রতি প্রবৃত্ত হয় না। সকাম ব্যক্তি ভালো ফল পাওয়ার জন্য ভালো কর্ম করে কিন্তু নিষ্কাম ব্যক্তির এইরকম সৎ কর্মের প্রতি কোন আসক্তি থাকে না। তিনি পূর্ণ দক্ষতা এবং

পূর্ণ শক্তির সাথে তার দায়িত্ব পালন করেন। কর্মফল ত্যাগের অর্থ কর্ম ত্যাগ করা নয় বরং আরও দক্ষতা ও চতুরতার সাথে কর্ম করা। গীতায় একে "যোগঃ কর্মসু কৌশলম্" বলা হয়েছে। তিনি সাফল্য এবং ব্যর্থতা উভয় ক্ষেত্রেই সমতা বজায় রাখেন। এই কারণেই একে "সমত্ব যোগ" ও বলা হয়েছে— "সিদ্ধ্যসিদ্ধ্যোঃ সমোভুত্বা সমত্বং যোগ উচ্যতে"।[৪]

গীতা মানুষকে অনাসক্ত হয়ে কর্ম করার উপায় দেখায়। ফলের আশা ত্যাগ করে তথা উৎসর্গের ভাবনা গ্রহণ করে মনুষ্য নিজেকে শুদ্ধ করতে পারে। মানুষের রক্তে মানুষের হৃদয়কে নির্মল করার ক্ষমতা থাকে না, কিন্তু মনের বাসনাকে পরিত্যাগ করে যে কোন ব্যক্তি নিজের হৃদয়কে পবিত্র করতে পারে। আজকের প্রতিযোগিতামূলক পৃথিবীতে মানুষ নিরন্তর ফলের পেছনে ছুটছে— চাকরি, অর্থ, খ্যাতি, সামাজিক স্বীকৃতি ইত্যাদি। কিন্তু এই অস্থির ছুটে চলায় অধিকাংশ মানুষ নিজেকে হারিয়ে ফেলে। গীতার কর্মনীতি এখানে এক পরিত্রাণের পথ দেখায়। যদি আমরা প্রতিটি কাজকে কর্তব্যজ্ঞান থেকে, নিষ্ঠা ও দক্ষতার সঙ্গে করি — এবং ফলের চিন্তা ত্যাগ করে তা "অর্পণ" করি— তাহলে আমরা চাপমুক্ত, স্থিতধী ও আনন্দিত থাকতে পারি।

গীতায় শ্রী কৃষ্ণ বলেছেন জীবনের অন্তকালে যে কেবল ঈশ্বরকে স্মরণ করতে করতে নিজের দেহ ত্যাগ করে, সে শীঘ্রই ঈশ্বরের স্বভাবকে প্রাপ্ত করে। তাই শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে বলেন ব্রহ্মজ্ঞানের দশায় মোহ অথবা অজ্ঞান সমাপ্ত হয় এবং ব্রহ্মানন্দ প্রদানকারক মুক্তিলাভ পাওয়া যায়। দৈহিক প্রলোভনের ওপর যে যত বিজয় লাভ করে সে তত নিজের লক্ষ্যের দিকে পৌঁছাই। লক্ষ্যের তাৎপর্য নিষ্কাম কর্মে, নিষ্কাম কর্মের লক্ষ্য হল আত্মলাভ ও ঈশরপ্রাপ্তি। আত্মলাভের তাৎপর্য হল ব্রাহ্মী স্থিতির উপলব্ধি। কর্মযোগের এটি সর্বোৎকৃষ্ট উপলব্ধি। এর থেকে মোক্ষের প্রাপ্তি হয়—

"এষা ব্রাহ্মী স্থিতিঃ পার্থ নৈনাং প্রাপ্য বিমুহ্যতি।
স্থিত্বাস্যামন্তকালেঽপি ব্রহ্মনির্বাণমৃচ্ছতি"॥[৫]

অর্থাৎ, পরম আত্মার এই ব্রাহ্মী স্থিতি অর্জনকারী ব্যক্তি জীবনের শেষ মুহূর্তেও বিভ্রান্ত হয় না, তার মনের স্থিতি অটল থাকে এবং সে ব্রহ্মানন্দের মধ্যে নির্বাণ লাভ করে। গীতার এই দার্শনিক শিক্ষা আজকের আধুনিক বিশ্বে বিশেষভাবে গুরুত্বপূর্ণ। যেখানে মানুষ বহুল প্রতিযোগিতায় জর্জরিত, মানসিক চাপের অধীনে ভুগছে, সেখানে গীতার কর্মযোগ আমাদের শেখায়—জীবনকে সামগ্রিকভাবে গ্রহণ করতে, নিজের দায়িত্ব পালনে নিষ্ঠাবান হতে এবং ফলের প্রতি আসক্তি থেকে মুক্ত হতে। এভাবেই আমরা নিজেদের মনের অবস্থা নিয়ন্ত্রণ করতে পারি, সত্যিকারের শান্তি ও আনন্দ লাভ করতে পারি এবং আত্মার পরিশুদ্ধি সাধন করতে পারি।

উপসংহার—

গীতা মানবজীবনের উন্নতি, মুক্তি ও কল্যাণের চিরন্তন দিশারী। গীতার সাংখ্য-যোগ নামক অধ্যায় থেকে অর্জিত আত্মজ্ঞান মানুষকে জন্ম-মরণ ও মৃত্যুভয় থেকে মুক্ত করে, সত্যিকারের নির্ভয়তা ও স্থিতপ্রজ্ঞতা প্রদান করে। যেমন অর্জুন নিজের স্বজনদের মৃত্যুভয়ে বিপর্যস্ত ছিলেন, তেমনি আজকের সমাজেও বহু মানুষ দুঃখ ও অজ্ঞানতার কারণে আত্মহননের পথ বেছে নেয়। কিন্তু গীতার জ্ঞান মানুষের অন্তরের অন্ধকার দূর করে, তাকে মৃত্যুর ভয়াতুরতা ও সংসারের বন্ধন থেকে মুক্ত করে অনন্তশান্তির সন্ধান দেয়। গীতা সত্য নির্ভয়তা দান করে। যে গীতার এই জ্ঞানামৃত পান করে, সে এই বাহ্য মৃত্যুর কবল থেকে মুক্ত

হয়। গীতার সাংখ্য-যোগের মাধ্যমে আমরা এই শিক্ষাও পাই যে, সাধক যেন অধর্ম ও পরধর্মের রাস্তা ত্যাগ করে স্বধর্মের সহজ-সরল রাস্তায় চলে। দেহ ক্ষণভঙ্গুর এই ভেবে তার উপযোগ কেবল স্বধর্মের জন্য করা উচিৎ, প্রয়োজন হলে স্বধর্মের জন্য তার ত্যাগ করতেও সংকোচ বোধ যেন না হয়। যারা সাধারণ কর্ম করে থাকে তাদের কর্ম বিষয়ে দুই ধরনের ভাবনা, যথা— যে কর্ম করা হবে তার ফল অবশ্যই ভোগ করা হবে আর যদি কর্মের ফল না পাওয়া যায় তাহলে সেই কর্ম থেকে বিরত হওয়া। কিন্তু গীতা এর অতিরিক্ত এক ভাবনা প্রদান করে যে, কর্ম অবশ্যই করো কিন্তু ফলে নিজের অধিকার রেখো না। যে কর্ম করে তার ফলে অবশ্যই অধিকার আছে, কিন্তু এই অধিকার স্বেচ্ছায় ত্যাগ করা উচিৎ।'কর্ম করো, ফলের অধিকার ত্যাগ করো'—এই মহান দৃষ্টিভঙ্গি অনুসরণ করলে কর্মে একাগ্রতা ও নিষ্ঠা বৃদ্ধি পায়। ফলনিরপেক্ষ কর্মপথে আত্মিক শান্তি ও সমাধির সমতা অর্জিত হয়, যা মানুষকে পরম আনন্দে ভাসিয়ে তোলে। গীতার মাধ্যমে মানুষ যখন কর্ম ফল থেকে নিজেদের দৃষ্টি সরিয়ে নেয় তখন কর্মে তাদের তন্ময়তা অধিকগুণ বর্ধিত হয়। ফলনিরপেক্ষ পুরুষের কর্মবিষয়ক তন্ময়তা সমাধির সমতা লাভ করে। এই জন্য তার আনন্দ অন্যের থেকে অধিকগুণ বেশি হয়। গীতা এমন এক জ্ঞান ও দর্শন যা মানবজীবনের অন্ধকার কেটে দিয়ে মুক্তি, স্থিতপ্রজ্ঞতা ও পরম তৃপ্তির আলো ছড়িয়ে দেয়। এই মহান শাস্ত্রের অন্তর্নিহিত বাণী আমাদের কর্ম ও জীবনযাত্রাকে অর্থপূর্ণ করে, অন্তরের অশান্তি ও দ্বিধা দূর করে স্থায়ী শান্তি ও সমৃদ্ধির পথ সুগম করে।

Endnotes

1. গীতা, ১৮/৬৬
2. গীতা, ২/১৩
3. গীতা, ২/২০
4. গীতা, ২/৩৮
5. গীতা, ২/৪৭
6. ঈশোপনিষৎ, ১/২
7. ঈশোপনিষৎ, ১/১
8. গীতা, ২/৪৮
9. গীতা, ২/৭২

Bibliography

- অভয়চরণারবিন্দ, সম্পাদক। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা যথাযথ*। মুম্বইঃ ভক্তিবেদান্ত বুক ট্রাস্ট, ২০২০।
- অড়গড়ানন্দজী, সম্পাদক। *যথার্থ গীতা* । মুম্বাইঃ শ্রী পরমহংস স্বামী অড়গড়ানন্দজী আশ্রম ট্রাস্ট, ২০২০।
- জগদানন্দ, সম্পাদক। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা*। কলকাতাঃ উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৯।
- জুষ্টানন্দ, অনুবাদক। *ঈশোপনিষৎ*। কলিকাতাঃ উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৫।
- ---, অনুবাদক। *কঠোপনিষৎ* (শাঙ্কর-ভাষ্যানুবাদ ও তাৎপর্য সমন্বিত)। কলকাতাঃ উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৬।
- ---, অনুবাদক। *কেনোপনিষৎ* (শাঙ্কর-ভাষ্যানুবাদ ও তাৎপর্য সমন্বিত)। কলকাতাঃ উদ্বোধন কার্যালয়, ২০১৬।
- বাসুদেব, হরিদত্ত, সম্পাদক। *শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা* (ভাষা টীকা সহিত)। বম্বঈঃ কারমাইকল হাউস, ২০০৭ [২০০০]।

- বিবেকানন্দ, সম্পাদক। *ভগবান শ্রীকৃষ্ণ এবং ভগবদ্‌গীতা*। নাগপুরঃ রামকৃষ্ণ মঠ পাব্লিকেশন, ২০১৭।
- হরিভাউ, সম্পাদক। *গীতা-প্রবচন*। রাজঘাট, কাশীঃ অখিল ভারত সর্ব-সেবা-সংঘ-প্রকাশন, ১৯৬০।

Online source

- https://bhagavadgita.io>chapter
- https:/:www.swami-krishnanda.org>

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

অসংগঠিত বিড়ি শিল্পে নিযুক্ত নারীদের জন্য 'ক্ষমতায়ন' ধারণার প্রাসঙ্গিকতা : উত্তর ২৪ পরগনা জেলার হাড়োয়া ব্লকের নির্বাচিত গ্রামভিত্তিক একটি সমাজতাত্ত্বিক সমীক্ষা

Smt. Priyanka Gupta
Assistant Professor
Dept. of Sociology
Khejuri College
Purba Medinipur, West Bengal, India
Email: priyanka199269@gmail.com

Abstract: উন্নয়নশীল দেশসমূহের মধ্যে ভারতবর্ষে কৃষি ও বস্ত্রশিল্পের পরেই বিড়ি শিল্প একটি অন্যতম বৃহত্তম অসংগঠিত খাত হিসেবে চিহ্নিত। Economic Survey ২০০৭ -০৮ –এর পরিসংখ্যান অনুযায়ী, ভারতে প্রায় ৭৫ লক্ষ শ্রমিক এই শিল্পে নিযুক্ত, যার মধ্যে প্রায় ৯০ শতাংশই নারী। স্থানীয় প্রেক্ষাপটে বিড়ি বাঁধার কাজকে প্রথাগতভাবে "নারীর কাজ"হিসেবে চিহ্নিত করা হলেও, মালিকানা, ঠিকাদারি ও বিপণন ক্ষেত্র সম্পূর্ণরূপে পুরুষের অধীনে। ফলত, এই পুরুষ-প্রধান শিল্পে নারীরা নিয়মিতভাবে বঞ্চনা, বৈষম্য ও হয়রানির বহুবিধ রূপের সম্মুখীন হন। অতএব, নারী বিড়ি শ্রমিকদের ক্ষমতায়ন এবং পারিবারিক পরিসরে তাঁদের অবস্থান সমাজতাত্ত্বিক অনুসন্ধানের এক গুরুত্বপূর্ণ ক্ষেত্র। বর্তমান অধ্যয়নের উদ্দেশ্য ছিলো, এই শ্রমজীবী নারীদের মধ্যে গার্হস্থ্য সহিংসতার ব্যাপকতা নিরূপণ করা এবং তাঁদের পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণ প্রক্রিয়ায় সক্রিয় ভূমিকা আছে কি না তা বিশ্লেষণ করা। এ জন্য দুটি প্রধান মানদণ্ড গ্রহণ করা হয়েছে, তা হল- নারী বিড়ি শ্রমিকদের মধ্যে গার্হস্থ্য সহিংসতার প্রাদুর্ভাব এবং তাঁদের পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে ভূমিকা। গবেষণার ফলাফল থেকে প্রতীয়মান যে, নারী বিড়ি শ্রমিকদের পারিবারিক অবস্থান মোটেও সন্তোষজনক নয়। অধ্যয়নভুক্ত মোট ৪০ জন উত্তরদাতার মধ্যে উল্লিখিত দুটি মানদণ্ডের ভিত্তিতে প্রাপ্ত তথ্য বিশ্লেষণে দেখাগেছে যথাক্রমে ১৯ জন বিভিন্ন কারণে গার্হস্থ্য সহিংসতার শিকার এবং ৩৭ জন শিক্ষা, স্বাস্থ্য, বিবাহ, সন্তানের শিক্ষা ও তাঁদের বিবাহ ইত্যাদি মৌলিক বিষয়ে সিদ্ধান্ত গ্রহণে সম্পূর্ণভাবে বঞ্চিত। সুতরাং, নারী শ্রমিকদের জীবনমান উন্নয়ন ও ক্ষমতায়নের বাস্তব রূপায়ণের জন্য শিক্ষা, সচেতনতা বৃদ্ধি, পারিবারিক ও সামাজিক সহায়তা এবং আইনি ও নীতিগত সুরক্ষা অপরিহার্য।

Keywords: অসংগঠিত খাত, বিড়ি শিল্প, নারী শ্রমিক, ক্ষমতায়ন, গার্হস্থ্য সহিংসতা, পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণ, সামাজিক কাঠামো।

১. ভূমিকা

নারীর ক্ষমতায়ন সমসাময়িক সমাজতত্ত্বের এক গুরুত্বপূর্ণ আলোচ্য বিষয়। পাশ্চাত্য সমাজে নারীর ভোটাধিকার আন্দোলনের মধ্য দিয়ে যে যাত্রার সূচনা, তার বিস্তার আজ বৈশ্বিক পরিসরে ঘটেছে। নারীরা শিক্ষা, কর্মসংস্থান, সম্পত্তির অধিকার, সামাজিক মর্যাদা এবং রাজনৈতিক অংশগ্রহণের ক্ষেত্রে ধীরে ধীরে সাফল্য অর্জন করেছে। তবুও ভারতীয় সমাজের সার্বিক চিত্র বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে, নারীর অবস্থান এখনও কাঙ্ক্ষিত

পর্যায়ে পৌঁছায়নি। গত কয়েক দশকে নারীর বিরুদ্ধে সহিংসতা, মৌলিক অধিকারের বঞ্চনা, মানবাধিকারের লঙ্ঘন এবং গার্হস্থ্য সহিংসতার নানা রূপ বিশেষভাবে দৃশ্যমান হয়েছে। সহিংসতা কেবল নারীর শারীরিক ও মানসিক সুরক্ষার জন্য হুমকি নয়, বরং তা তার সামাজিক ও পারিবারিক মর্যাদাকে ভীষণভাবে ক্ষতিগ্রস্ত করে। বিশেষ করে প্রান্তিক শ্রেণি ও আর্থসামাজিকভাবে দুর্বল নারীরা বহুমুখী শোষণ ও নিপীড়নের শিকার হয়, যেখানে পিতৃতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থা এই বৈষম্যকে আরও প্রাতিষ্ঠানিক রূপ দেয়।

১.১ ভারতে অনানুষ্ঠানিক খাতে নিয়োজিত নারী শ্রমিক

'প্রান্তিক নারী' শব্দটি সাধারণত সেই সকল নারীদের বোঝায়, যারা নিম্ন আয়ের পরিবার বা পশ্চাদপদ সম্প্রদায়ের অন্তর্ভুক্ত এবং জীবিকার জন্য অন্যের ওপর নির্ভরশীল অথবা আর্থিক অনিশ্চয়তার কারণে অনানুষ্ঠানিক খাতে শ্রম প্রদান করে। ভারতের অনানুষ্ঠানিক খাতকে মূলত ক্ষুদ্র উৎপাদন ও পরিষেবা নির্ভর ইউনিট হিসেবে ব্যাখ্যা করা যায়, যার প্রধান উদ্দেশ্য হলো অল্প পুঁজিতে আয় সৃষ্টি ও কর্মসংস্থানের সুযোগ বৃদ্ধি। এই খাতে অন্তর্ভুক্ত রয়েছে গৃহভিত্তিক বিড়ি শ্রমিক, কৃষিশ্রমিক, পথবিক্রেতা, নির্মাণশ্রমিক এবং অন্যান্য ক্ষুদ্র পরিষেবা প্রদানকারীরা। সংগঠিত খাত থেকে নারীর বহিষ্কার, ক্রমবর্ধমান বেকারত্ব এবং নিম্নমানের দক্ষতার কারণে নারীরা ব্যাপকভাবে এই অনানুষ্ঠানিক খাতে প্রবেশ করেছে। এখানে শ্রমের চরিত্র হলো—গৃহভিত্তিক উৎপাদন, ক্ষুদ্রশিল্পে অংশগ্রহণ, অস্থায়ী বা চুক্তিভিত্তিক শ্রম এবং বিনা পারিশ্রমিকের পারিবারিক শ্রম।এই খাতে নিয়োজিত নারীরা কেবল অর্থনৈতিকভাবে দুর্বল নয়, বরং সামাজিক স্বীকৃতি ও আইনি সুরক্ষার ক্ষেত্রেও বঞ্চিত। ফলে, তাদের ক্ষমতায়নের ধারণা কেবল আর্থিক স্বাধীনতায় সীমাবদ্ধ না থেকে সামাজিক মর্যাদা, পারিবারিক সিদ্ধান্তগ্রহণে অংশগ্রহণ এবং ব্যক্তিগত অধিকার প্রতিষ্ঠার সঙ্গেও গভীরভাবে যুক্ত। বর্তমান গবেষণার মূল লক্ষ্য হলো এই প্রান্তিক নারীদের বঞ্চনার অভিজ্ঞতা বিশ্লেষণ করা এবং অনানুষ্ঠানিক খাতের প্রেক্ষাপটে 'ক্ষমতায়ন' ধারণার প্রযোজ্যতা পর্যালোচনা করা।

১.২ গৃহভিত্তিক বিড়ি বাঁধার কাজে নিযুক্ত শ্রমজীবী নারী

ভারতে বিড়ি শিল্প একটি গুরুত্বপূর্ণ অনানুষ্ঠানিক খাত, যা আজও নিম্ন আয়ের জনগোষ্ঠীর কাছে সিগারেটের তুলনায় সস্তা বিকল্প হিসেবে ব্যাপকভাবে জনপ্রিয়। বিশেষত সমাজের নিম্ন আয়ের স্তরের মানুষদের মধ্যে বিড়ি এখনও একটি সুলভ নেশা ও বহুল ব্যবহৃত ভোগ্যপণ্য। এই শিল্পে নারীদের অবদান উল্লেখযোগ্য হলেও তাঁদের শ্রম বেশিরভাগ ক্ষেত্রেই অদৃশ্য থেকে যায়। কারণ, নারীরা সচরাচর কারখানায় সরাসরি যুক্ত না থেকে ঘরে বসেই বিড়ি রোলিংয়ের কাজ সম্পাদন করেন এবং সাধারণত স্থানীয় মহাজন বা ঠিকাদারের মাধ্যমে চুক্তিভিত্তিকভাবে এই কাজে নিয়োজিত থাকেন। গৃহস্থালির দায়িত্ব পালনের পর অবশিষ্ট সময়ে এই নারীরা বিড়ি বাঁধেন, ফলে তাঁদের শ্রম দিন-রাতের অবসরে অব্যাহত থাকে। তবুও এই কঠোর শ্রম তাঁদের সামাজিক মর্যাদা বৃদ্ধি করে না; বরং তাঁদের অবহেলিত ও প্রান্তিক অবস্থানকে স্থায়ী করে। বর্তমান গবেষণায় তাই নারীদের অর্থনৈতিক অবদান সত্ত্বেও তাঁদের বঞ্চনা ও প্রান্তিকীকরণের প্রক্রিয়াকে সমাজতাত্ত্বিকভাবে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। একই সঙ্গে, নারী বিড়ি শ্রমিকদের পারিবারিক ও সামাজিক অবস্থান এবং তাঁদের ক্ষমতায়নের সম্ভাবনা অনুসন্ধান করা এই গবেষণার অন্যতম উদ্দেশ্য।

২. অধ্যয়নের ক্ষেত্র

গবেষণার ক্ষেত্র হিসেবে নির্বাচিত হয়েছে উত্তর ২৪ পরগনা জেলা, যা পশ্চিমবঙ্গের অন্যতম জনবহুল জেলা। এই জেলায় মোট ২২টি ব্লক বিদ্যমান, যার মধ্যে হারোয়া ব্লক জনসংখ্যার ভিত্তিতে দশম স্থানে অবস্থিত। হারোয়া ব্লকের অধীনে আটটি গ্রাম পঞ্চায়েত রয়েছে—বাকজুরি, হারোয়া, শালিপুর, গোপালপুর, খাসবালান্ডা, সোনাপুকুর-শঙ্করপুর, গোপালপুর এবং কুলটি। এর মধ্যে সোনাপুকুর-শঙ্করপুর গ্রাম পঞ্চায়েতকে গবেষণার কেন্দ্রবিন্দু হিসেবে নির্বাচন করা হয়েছে। উক্ত পঞ্চায়েতের অন্তর্ভুক্ত মোট ২১টি গ্রাম রয়েছে, যার মধ্যে নারায়ণপুর, সোনাপুকুর, বালতিয়া, পূর্বপাড়া, শঙ্করপুর ও কুলটি গ্রামে উল্লেখযোগ্য সংখ্যক বেসরকারি মালিকানাধীন বিড়ি কারখানা পরিচালিত হয়। এর মধ্যে থেকে তিনটি গ্রাম—নারায়ণপুর (বুথ নং ৪১ ও ৪২), পূর্বপাড়া (বুথ নং ৪৪ ও ৪৬), এবং বালতিয়া (বুথ নং ৫৩)—বর্তমান গবেষণার জন্য বিশেষভাবে নির্বাচিত হয়েছে। এই গ্রামগুলিতে বিড়ি শিল্পে নারীদের অংশগ্রহণ উল্লেখযোগ্য মাত্রায় বিদ্যমান, যা গবেষণাকে তাত্ত্বিক ও প্রায়োগিক দিক থেকে সমৃদ্ধ করেছে।

৩. বর্তমান অধ্যয়নের উদ্দেশ্য

বর্তমান গবেষণার মূল উদ্দেশ্য তিনটি প্রধান প্রশ্নের অনুসন্ধানে কেন্দ্রীভূত—

- প্রথমত, গৃহভিত্তিক বিড়ি উৎপাদন প্রক্রিয়ায় যুক্ত নারীদের সামগ্রিক ক্ষমতায়নের মাত্রা বিশ্লেষণ করা।
- দ্বিতীয়ত, এই নারী বিড়ি শ্রমিকদের জীবনে পারিবারিক সহিংসতার ব্যাপকতা এবং তার বহুমাত্রিক প্রভাব নিরীক্ষণ করা।
- তৃতীয়ত, পারিবারিক কাঠামোর ভেতরে বিভিন্ন সিদ্ধান্ত গ্রহণ প্রক্রিয়ায় কর্মজীবী নারীদের সক্রিয় অংশগ্রহণ ও প্রভাব অন্বেষণ করা।

এই তিনটি উদ্দেশ্য পরস্পর সম্পর্কিত; নারীর ক্ষমতায়নকে শুধুমাত্র অর্থনৈতিক অংশগ্রহণ দ্বারা নয়, বরং সামাজিক মর্যাদা, পারিবারিক সহিংসতা থেকে মুক্তি এবং সিদ্ধান্ত গ্রহণ প্রক্রিয়ায় কর্তৃত্বের আলোকে বিচার করা হয়েছে।

৪. উপকরণ ও পদ্ধতি

এই গবেষণাটি একটি প্রাথমিক তথ্যভিত্তিক ক্ষেত্র সমীক্ষার (field survey) উপর প্রতিষ্ঠিত। তথ্য সংগ্রহের জন্য গৃহীত পদ্ধতি ছিল মুখোমুখি সাক্ষাৎকার (face-to-face interview), যার জন্য বিশেষভাবে প্রস্তুত একটি সাক্ষাৎকার অনুসূচী (interview schedule) ব্যবহার করা হয়েছিল। নির্বাচিত গবেষণা অঞ্চলের মোট ৪০ জন মহিলা বিড়ি শ্রমিককে এই প্রক্রিয়ার অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছিল। তথ্য বিশ্লেষণের ক্ষেত্রে সারণী, শতাংশ গণনা এবং চিত্রিত উপস্থাপনার কৌশল প্রয়োগ করা হয়েছে। এর মাধ্যমে সংগৃহীত তথ্যসমূহকে তুলনামূলক আকারে উপস্থাপন করা সম্ভব হয়েছে।

৫. তথ্য সংগ্রহের প্রক্রিয়া

বর্তমান অধ্যয়নের অন্যতম প্রধান প্রশ্ন ছিল: "গৃহভিত্তিক বিড়ি শ্রমিক নারীরা, যারা পরিবারের আয় বৃদ্ধির জন্য নিরলস পরিশ্রম করেন, তাঁদের পারিবারিক ও সামাজিক অবস্থান কতটা মর্যাদাপূর্ণ?" এই প্রশ্নের উত্তর সন্ধানের লক্ষ্যে নারীদের নিজস্ব অভিজ্ঞতা ও দৃষ্টিভঙ্গির উপর নির্ভর করা হয়েছে। তথ্য সংগ্রহের সময় নারী শ্রমিকদের তাদের

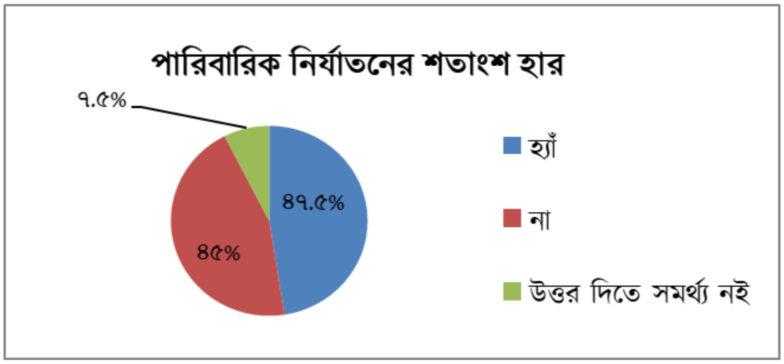
পারিবারিক মর্যাদা ও অবস্থান সম্পর্কিত অভিজ্ঞতা ও ধারণা প্রকাশ করতে অনুরোধ করা হয়েছিল। এই প্রক্রিয়ায় দুটি গুরুত্বপূর্ণ পরামিতি (প্যারামিটার) গৃহীত হয়েছিল— ক. পারিবারিক সহিংসতার অভিজ্ঞতা : পরিবার-পরিসরে নারীরা যে সহিংসতার শিকার হন, তা তাঁদের ক্ষমতায়নের অন্যতম প্রধান প্রতিবন্ধক হিসেবে বিবেচিত এবং খ. পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে ভূমিকা : পরিবারে গুরুত্বপূর্ণ সিদ্ধান্ত গ্রহণ প্রক্রিয়ায় তাঁদের অংশগ্রহণের মাত্রা ক্ষমতায়নের একটি গুরুত্বপূর্ণ সূচক। এই দুটি মাত্রার সমন্বিত বিশ্লেষণ থেকে স্পষ্ট হয়েছে যে, ক্ষমতায়নের মাপকাঠি শুধু অর্থনৈতিক অংশগ্রহণে সীমাবদ্ধ নয়, বরং সামাজিক সম্মান, নিরাপত্তা ও পারিবারিক কর্তৃত্বের সাথে গভীরভাবে সম্পৃক্ত।

৬. তথ্য বিশ্লেষণ

উপরোক্ত পরামিতিসমূহের সাহায্যে গৃহভিত্তিক বিড়ি শ্রমে নিযুক্ত নারীদের পারিবারিক অবস্থান বিশ্লেষণের মাধ্যমে প্রাপ্ত বিষয়গুলি নিম্নে উপস্থাপিত হল—

৬.১. মহিলা বিড়ি শ্রমিকদের মধ্যে পারিবারিক সহিংসতার সাথে সম্পর্কিত ঘটনার প্রাদুর্ভাব

গবেষণার অংশ হিসেবে নারী শ্রমিকদের কাছে একটি সাধারণ প্রশ্ন উত্থাপন করা হয়েছিল— "আপনি কি কখনও পারিবারিক সদস্য অথবা শ্বশুরবাড়ির সদস্যদের দ্বারা হয়রানি বা নির্যাতনের শিকার হয়েছেন?" উত্তর প্রদানের বিকল্প ছিল হ্যাঁ/না/উত্তর দিতে অক্ষম। উক্ত প্রশ্নের ভিত্তিতেই পারিবারিক সহিংসতা সম্পর্কিত তথ্য সংগ্রহ করা হয়। সাক্ষাৎকার থেকে প্রাপ্ত তথ্যের বিশ্লেষণে দেখা যায় যে ৪০ জন উত্তরদাতার মধ্যে ১৯ জন নারী শ্রমিক স্বীকার করেছেন যে তারা জীবনের কোনও না কোনও সময়ে পারিবারিক সহিংসতার শিকার হয়েছেন। অপরদিকে, ১৮ জন উত্তরদাতা জানান যে তারা কখনও কোনও ধরনের নির্যাতনের শিকার হননি এবং বাকি ৩ জন এ বিষয়ে উত্তর দিতে অনিচ্ছুক ছিলেন (বৃত্তচিত্র নং-১)। উল্লেখযোগ্য যে, সংগৃহীত তথ্য অনুযায়ী প্রায় ৪৭% নারী শ্রমিক তাদের পারিবারিক বা শ্বশুরবাড়ির পরিবেশে সহিংসতার অভিজ্ঞতার কথা প্রকাশ করেছেন। এ ধরনের নির্যাতনের রূপ ভিন্নতর—কিছু ক্ষেত্রে শারীরিক, আবার কিছু ক্ষেত্রে মৌখিক ও মানসিক নির্যাতন। পরিসংখ্যানভিত্তিক বিশ্লেষণে দেখা যায় যে সহিংসতার শিকার হওয়া ১৯ জন উত্তরদাতার মধ্যে ১২ জন (৬৩.১৫%) মতামত দিয়েছেন যে তারা শারীরিকভাবে আক্রান্ত না হলেও মৌখিক ও মানসিক নির্যাতনের সম্মুখীন হয়েছেন।



বৃত্তচিত্র – ১ পারিবারিক নির্যাতনের শিকার হওয়া নারী বিড়ি শ্রমিকের শতাংশ হার

জাতিসংঘের (U.N) সংজ্ঞা অনুযায়ী, “পারিবারিক সহিংসতা বলতে পরিবারের অভ্যন্তরে নারীর প্রতি সংঘটিত শারীরিক, যৌন এবং মানসিক নির্যাতনকে বোঝায়।” এই সংজ্ঞার আলোকে বলা যায় যে উক্ত ১৯ জন উত্তরদাতা-ই তাঁদের পারিবারিক পরিবেশে পারিবারিক সহিংসতার শিকার।

ধর্ম পরিচয় ও বৈবাহিক পদমর্যাদার ভিত্তিতে নির্যাতিতা নারী বিড়ি শ্রমিকদের বিন্যাস				
ধর্ম পরিচয়	বৈবাহিক পদমর্যাদা			মোট পরিসংখ্যান (f) শতাংশ(%)
	অবিবাহিত	বিবাহিত	বিধবা	
হিন্দু তফসিলি সম্প্রদায়ভুক্ত নারী	* (০.০%)	৩ (৪২.৮৫%)	৪ (৫৭.১৫%)	৭ (১০০%)
মুসলিম সম্প্রদায়ভুক্ত নারী	১ (৮.৩৪%)	৯ (৭৫%)	২ (১৬.৬৬%)	১২ (১০০%)
মোট পরিসংখ্যান(f) শতাংশ(%)	১ (৫.২৬%)	১২ (৬৩.১৬%)	৬ (৩১.৫৮%)	মোট ১৯জন (১০০%)

সারণী নং – ১ ধর্ম পরিচয় ও বৈবাহিক পদমর্যাদার ভিত্তিতে নির্যাতিতা নারী বিড়ি শ্রমিকদের বিন্যাস

ধর্মীয় পরিচয়ের ভিত্তিতে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে মুসলিম সম্প্রদায়ভুক্ত নারীদের মধ্যে নির্যাতনের হার অপেক্ষাকৃত বেশি। মোট ১৯ জন ভুক্তভোগীর মধ্যে ১২ জন ছিলেন মুসলিম ওবিসি শ্রেণির অন্তর্ভুক্ত, আর অবশিষ্ট ৭ জন ছিলেন হিন্দু তফশিলভুক্ত জাতির নারী শ্রমিক। মুসলিম নারীদের মধ্যে ১ জন অবিবাহিতা, ২ জন বিধবা এবং ৯ জন বিবাহিত। অপরদিকে, হিন্দু ভুক্তভোগীদের মধ্যে ৪ জন ছিলেন বিধবা এবং ৩ জন বিবাহিত (সারণী নং–১)। এই সহিংসতার কারণসমূহ এবং সহিংসতা সংঘটনকারীর ভূমিকা পরবর্তী অংশে বিশদভাবে আলোচিত হয়েছে।

৬.১.১ সহিংসতার প্রধান কারণসমূহ ও অপরাধীদের ভূমিকা

মহিলা শ্রমিকদের কাছ থেকে তথ্য সংগ্রহের সময় দেখা গেছে যে, গৃহস্থালির সহিংসতার ক্ষেত্রে শ্বশুরবাড়ির সদস্যদের (Role of In-Laws) ভূমিকা সবচেয়ে বেশি। সমীক্ষায় অংশগ্রহণকারী ১২ জন বিবাহিত নারীর মধ্যে ৮ জন জানিয়েছেন যে তারা শাশুড়ির দ্বারা নির্যাতিত হয়েছেন এবং বাকি ৪ জন স্বামীর দ্বারা, যদিও তারা বলেছেন যে স্বামীর নির্যাতন নিয়মিত ছিল না। ধর্মীয় পরিচয় নির্বিশেষে অধিকাংশ নারীই স্বীকার করেছেন যে তাদের প্রতি নির্যাতনের মূল উৎস হচ্ছে শাশুড়ি। বলা যায়, শ্বশুরবাড়ির এই ধরনের ভূমিকা ‘পিতৃতান্ত্রিক মতাদর্শ’—এরই প্রতিফলন। যদিও শাশুড়িও একজন নারী,

তথাপি তিনি পুত্রবধূর সাথে প্রতিযোগিতামূলক ও বৈরী সম্পর্ক তৈরি করেন। পারিবারিক কর্তৃত্ব ও আধিপত্য বজায় রাখার স্বার্থে তিনি বধূকে নির্যাতন করেন এবং তাকে প্রতিদ্বন্দ্বী হিসেবে কল্পনা করেন।

এই অধ্যয়নে দেখা গেছে, বিবাহিত নারী শ্রমিকদের ওপর নির্যাতনের সাধারণ কারণগুলির মধ্যে রয়েছে—কন্যা সন্তানের জন্ম দেওয়া, দরিদ্র পরিবারের কন্যা হওয়া, বিয়ের সময় যৌতুক প্রদান করতে অক্ষমতা ইত্যাদি। উল্লেখযোগ্য যে, স্বামীর হাতে নির্যাতিত ৪ জন নারীর মধ্যে ৩ জন জানিয়েছেন যে এর পেছনে মূলত শাশুড়ি বা শ্বশুরবাড়ির অন্য সদস্যদের প্ররোচনা কাজ করেছে, এবং কেবল একজন জানিয়েছেন যে মদ্যপ স্বামীর কারণে তিনি নির্যাতিত হয়েছেন।

ফলে বলা যায়, বিবাহিত ও বিধবা নারী বিড়ি শ্রমিকদের প্রতি সহিংসতার ক্ষেত্রে শ্বশুরবাড়ির সদস্যদের (বিশেষত শাশুড়ি) ভূমিকা সবচেয়ে বেশি লক্ষ্য করা যায়, যেখানে এক নারী অন্য নারীকে শোষণ ও নিপীড়নের হাতিয়ার হিসেবে ব্যবহার করেন। তারা প্রকৃত অর্থেই পরিবারের মধ্যে 'পিতৃতন্ত্রের প্রতিনিধি' (Patriarchal Agent) হিসেবে কাজ করেন। এভাবে তারা পারিবারিক ক্ষমতা ও কর্তৃত্ব নিজেদের হাতে রাখার স্বার্থে বধূকে দমন করেন এবং লিঙ্গ বৈষম্য ও লিঙ্গ শোষণকে টিকিয়ে রাখেন।

এখানে লক্ষ্যণীয় যে, নারীকে পিতৃতান্ত্রিক এজেন্টে পরিণত হওয়ার পেছনে মূল কারণ হলো সামাজিকীকরণ। ছোটবেলা থেকেই মেয়েদের শেখানো হয় যে তাদের স্বাধীন ইচ্ছা বা কর্মের অধিকার নেই; তাদের মূল কর্তব্য হলো পুরুষ কর্তৃত্ব মেনে চলা। ধীরে ধীরে ছোট্ট একটি মেয়ে বড় হয়ে এমন এক নারীতে পরিণত হয়, যে সমাজ যেমন চায়, তেমনভাবেই আচরণ করে। এই সামাজিকীকরণই তাকে শাশুড়ি বা পরিবারের অন্য নারী সদস্য হিসেবে নতুন প্রজন্মের নারীকে দমন করার শিক্ষা দেয়।

নারীবাদী দার্শনিক সিমোন দ্য বোভোয়া তাঁর 'The Second Sex' (১৯৪৯) গ্রন্থে বলেছেন—"নারী জন্মগতভাবে নারী নয়, বরং সমাজ তাকে নারী করে তোলে।" অর্থাৎ নারীকে নারীত্ব এবং পুরুষকে পুরুষত্ব শেখানো হয় কৃত্রিম সামাজিক প্রক্রিয়ার মাধ্যমে। পিতৃতন্ত্র সামাজিকীকরণকে হাতিয়ার হিসেবে ব্যবহার করে, কারণ এর ফলে নারীরা কেবল নারীত্ব মেনে নেয় না, বরং অভ্যন্তরীণভাবে সেই বিশ্বাসগুলোকে নিজেদের স্বাভাবিক বলে মেনে নেয়। তারা মনে করে যে তাদের ক্ষমতার একমাত্র ক্ষেত্র হলো গৃহের চার দেয়াল, আর তাদের তৃপ্তি আসে নির্যাতন বা শোষণ প্রয়োগের মধ্য দিয়ে। ফলে নারীরা অন্য নারীকেও প্রতিদ্বন্দ্বী হিসেবে ভেবে নির্যাতন ও শোষণের মাধ্যমে নিজেদের ক্ষমতা বজায় রাখার চেষ্টা করে।

এই প্রেক্ষাপটে, র‍্যাডিক্যাল নারীবাদের ধারণাকে আংশিকভাবে সমালোচনা করা যায়। র‍্যাডিক্যাল নারীবাদ মনে করে নারীরা শুধুমাত্র নারী হওয়ার কারণে শোষিত হয়; অন্য কোনো শ্রেণি বা গোষ্ঠীর সদস্য হওয়ার কারণে নয়। নারীর সমস্ত নিপীড়নই তাদের লিঙ্গ-পরিচয়ের কারণে, আর এই শোষণের মূল উৎস হলো পিতৃতন্ত্র। তাই এই মতবাদ বিশ্বব্যাপী নারীদের মধ্যে 'গ্লোবাল সিস্টারহুড' গড়ে তোলার কথা বলে, যাতে তারা সমান অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে একত্রিত হয়ে প্রতিরোধ গড়ে তুলতে পারে।

কিন্তু বর্তমান অধ্যয়নেরর তথ্য বলছে, নারীরা নিজেরাই বিভিন্ন ক্ষেত্রে পিতৃতান্ত্রিক এজেন্ট হিসেবে কাজ করছে। তাই সব নারীর মধ্যে অভিন্ন মানসিকতা ও চেতনা গড়ে

ওঠে না, বরং তারা পরস্পরের প্রতিদ্বন্দ্বী হয়ে ওঠে। এই পরিস্থিতিতে 'গ্লোবাল সিস্টারহুড' গড়ে তোলা সম্ভব নয়।

৬.২. পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে ভূমিকা

পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে ভূমিকা বলতে বোঝানো হয় নারীর মতামত পরিবারের বিভিন্ন গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ে — যেমন সন্তান জন্মদান, সন্তানের শিক্ষা, বিবাহ বা অন্য কোনো গুরুতর পারিবারিক প্রশ্নে — কতটা গুরুত্ব সহকারে গৃহীত হচ্ছে। বর্তমান গবেষণায় এই বিষয়ে উত্তর আহরণের জন্য শ্রমজীবী মহিলাদের নিকট প্রশ্ন রাখা হয়েছিল যে, "পরিবারের বিভিন্ন গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ে সিদ্ধান্ত নেওয়ার ক্ষেত্রে চূড়ান্ত সিদ্ধান্ত কার মতামতের ভিত্তিতে গৃহীত হয়?"

তথ্য বিশ্লেষণে দেখা যায়, অধিকাংশ উত্তরদাত্রী জানিয়েছেন যে, পরিবারের প্রধান হিসেবে স্বামী বা অন্যান্য পুরুষ সদস্যরাই সিদ্ধান্ত গ্রহণের ক্ষমতা ধরে রেখেছেন। যদিও কিছু উত্তরদাত্রী উল্লেখ করেছেন যে স্বামী, পিতা বা পুত্র চূড়ান্ত সিদ্ধান্ত গ্রহণ করলেও, নির্দিষ্ট ক্ষেত্রে তাদের পরামর্শ গ্রহণ করা হয়।

পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে কার কথাকে শেষ কথা হিসাবে ধরা হয়?				
সিদ্ধান্ত গ্রহণে ভূমিকা	বৈবাহিক পদমর্যাদা			মোট পরিসংখ্যান(f) শতাংশ(%)
	অবিবাহিত	বিবাহিত	বিধবা	
আমি নিজে	১ (২.৫%)	২ (৫%)	* (০.০%)	৩ (৭.৫%)
স্বামী	* (০.০%)	২৮ (৭০%)	* (০.০%)	২৮ (৭০%)
পিতা	১ (২.৫%)	* (০.০%%)	* (০.০%)	১ (২.৫)
ছেলে	* (০.০%)	* (০.০%)	৪ (১০%)	৪ (১০%)
অন্যান্য	* (০.০%)	২ (২.৫%)	২ (২.৫%)	৪ (১০%)
মোট পরিসংখ্যান(f) শতাংশ(%)	২ (৫%)	৩২ (৮০%)	৬ (১৫%)	মোট ৪০ জন (১০০%)

সারণী নং - ২ : পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে নারী বিড়ি শ্রমিকদের ভূমিকা

মোট ৪০ জন উত্তরদাত্রীর মধ্যে মাত্র ৩ জন মহিলা শ্রমিক বলেছেন যে তারা নিজেদের ব্যক্তিগত গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ে স্বাধীনভাবে সিদ্ধান্ত নিতে সক্ষম। এদের মধ্যে ১ জন অবিবাহিতা এবং ২ জন বিবাহিতা। অবশিষ্ট ৩৭ জনের মধ্যে ২৮ জনের বক্তব্য, পরিবারের প্রধান হিসেবে স্বামীরাই সমস্ত গুরুতর সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেন। বাকি ৯ জনের মধ্যে, ১ জনের ক্ষেত্রে পিতা, ৪ জনের ক্ষেত্রে পুত্র এবং অপর ৪ জনের ক্ষেত্রে অন্যান্য আত্মীয়-স্বজন চূড়ান্ত সিদ্ধান্ত নেন (সারণী নং – ২)।

এ তথ্য থেকে স্পষ্ট যে, অধ্যয়নাধীন নারী শ্রমিকদের প্রায় সম্পূর্ণ অংশেরই পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণ প্রক্রিয়ায় কোনো বাস্তব ভূমিকা নেই। মাত্র ৭.৫ শতাংশ নারী তাঁদের পরিবারের সঙ্গে সম্পর্কিত গুরুত্বপূর্ণ সিদ্ধান্ত গ্রহণে নিজস্ব মতামতকে চূড়ান্তভাবে প্রতিষ্ঠা করতে সক্ষম, বাকি ৯২.৫ শতাংশ উত্তরদাত্রী পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে প্রায় কোনো স্বতন্ত্র ভূমিকা পালন করেন না।

৭. সমাজতাত্ত্বিক বিশ্লেষণ

গবেষণার উপাত্ত সমাজতাত্ত্বিকভাবে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় যে নারী বিড়ি শ্রমিকদের পারিবারিক অবস্থান পিতৃতান্ত্রিক কাঠামোর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। ফ্রেডরিখ এঙ্গেলস তাঁর ‘The Origin of the Family, Private Property and the State’ গ্রন্থে দেখিয়েছিলেন যে পরিবার একটি অর্থনৈতিক একক হলেও এর ভেতরে লিঙ্গভিত্তিক ক্ষমতার ভারসাম্য পুরুষের দিকে ঝুঁকে থাকে, যেখানে নারীকে “গৃহস্থালির দাসী”রূপে স্থান দেওয়া হয়। বর্তমান ক্ষেত্রসমীক্ষায় দেখা যায়, নারী শ্রমিকরা আংশিক আর্থিক স্বাধীনতা অর্জন করলেও তাঁদের পারিবারিক ভূমিকা এখনো এঙ্গেলসের উল্লিখিত ধারণার সঙ্গেই সাদৃশ্যপূর্ণ—অর্থাৎ পুরুষকেন্দ্রিক আধিপত্যের বাইরে তাঁরা যেতে পারছেন না।

একই সঙ্গে, পিয়ের বোর্দিউ-এর “symbolic violence” বা প্রতীকী সহিংসতার ধারণা এখানে বিশেষভাবে প্রযোজ্য। বোর্দিউ দেখিয়েছেন, সমাজের সাংস্কৃতিক রীতি, বিশ্বাস ও প্রতীকী কাঠামো এমনভাবে বিন্যস্ত যে তা নারীকে অধীনস্থ অবস্থায় থাকার জন্য ‘স্বাভাবিক’ ও ‘স্বতঃসিদ্ধ’ করে তোলে। ক্ষেত্রসমীক্ষার তথ্য থেকে বোঝা যায় যে, অনেক উত্তরদাত্রী পারিবারিক সিদ্ধান্ত গ্রহণে নিজেদের মতামতকে স্বতঃসিদ্ধভাবে গৌণ বলে মেনে নিয়েছেন, যেন এটি সামাজিক নিয়ম। এর মাধ্যমে পিতৃতান্ত্রিক প্রতীকী সহিংসতা সমাজে ধারাবাহিকভাবে পুনরুৎপাদিত হচ্ছে।

তাছাড়া, এই উপাত্তকে নারীবাদী সমাজতত্ত্বের আলোকে ব্যখ্যা করলে স্পষ্ট হয় যে অর্থনৈতিক অবদান সত্ত্বেও নারীরা সামাজিক ও পারিবারিক ক্ষেত্রে “double burden” বা দ্বৈত বোঝা বহন করছেন—একদিকে উৎপাদন প্রক্রিয়ায় যুক্ত থেকে পরিবারের আয় বৃদ্ধি করছেন, অন্যদিকে ঘরোয়া পরিসরে অধীনতা, সহিংসতা ও সিদ্ধান্তগ্রহণে বঞ্চনার শিকার হচ্ছেন। এই দ্বৈত বোঝা নারীর ক্ষমতায়ন প্রক্রিয়াকে সীমাবদ্ধ করে রেখেছে।

এই সকল শ্রমজীবী নারীদের পরিস্থিতি বোঝার জন্য ইন্টারসেকশনালিটি (Intersectionality) একটি গুরুত্বপূর্ণ তাত্ত্বিক কাঠামো। তাত্ত্বিক কিম্বার্লে ক্রেনশ (Kimberlé Crenshaw) এই ধারণাটি প্রথম ব্যবহার করেন, যেখানে বলা হয় যে নারীরা একাধিক সামাজিক বৈষম্যের শিকার হয়—যেমন লিঙ্গ, শ্রেণি, জাত, ধর্ম, বা জাতিগত পরিচয়। এককভাবে কোনো একটি বৈশিষ্ট্য তাদের বঞ্চনা ব্যখ্যা করতে পারে না;

বরং একাধিক পরিচয় মিলেমিশে বৈষম্যের চাপ বাড়ায়।

ভারতে নারী বিড়ি শ্রমিকরা একদিকে নারী বলে পিতৃতান্ত্রিক শোষণের শিকার, অন্যদিকে দারিদ্র্যপীড়িত শ্রেণির অন্তর্ভুক্ত, অনেকক্ষেত্রে নিম্নজাত বা প্রান্তিক সম্প্রদায়ভুক্ত। ফলে তাদের বঞ্চনা বহুমাত্রিক। মজুরি বৈষম্য, শিক্ষার অপ্রাপ্যতা, স্বাস্থ্যসেবার অনুপস্থিতি এবং সিদ্ধান্ত গ্রহণ থেকে বঞ্চনা—সব মিলিয়ে তারা কাঠামোগত ও সাংস্কৃতিক উভয় প্রকার সহিংসতার শিকার হয়।

এই বিশ্লেষণ থেকে বোঝা যায়, নারী বিড়ি শ্রমিকদের ক্ষমতায়ন শুধুমাত্র অর্থনৈতিক নয়, বরং সামাজিক ন্যায়, শ্রেণি ও জাতিগত বৈষম্য নিরসন, এবং লিঙ্গভিত্তিক সমতার নিশ্চয়তার সঙ্গে অঙ্গাঙ্গিভাবে যুক্ত।

অতএব, গবেষণার ফলাফল নির্দেশ করে যে নারী বিড়ি শ্রমিকদের পারিবারিক মর্যাদা বোঝার ক্ষেত্রে কেবল অর্থনৈতিক বিশ্লেষণ যথেষ্ট নয়; বরং এটিকে একটি সমন্বিত সামাজিক-সাংস্কৃতিক কাঠামোর ভেতরে দেখতে হবে, যেখানে পিতৃতান্ত্রিক আধিপত্য, প্রতীকী সহিংসতা এবং সাংস্কৃতিক বৈধতা নারীর অবস্থানকে নির্ধারণ করে।

৮. উপসংহার

ভারতের অনানুষ্ঠানিক খাতে নিয়োজিত নারী শ্রমিকদের অভিজ্ঞতা সমাজতত্ত্বের আলোকে বিশ্লেষণ করলে আরও স্পষ্ট হয় যে তাদের প্রান্তিকতা কেবল দারিদ্র্যের ফল নয়, বরং একটি বহুমাত্রিক সামাজিক-সাংস্কৃতিক কাঠামোর মধ্যে নিহিত। Intersectionality-এর দৃষ্টিকোণ থেকে যেমন দেখা যায়, শ্রেণি, জাত, লিঙ্গ ও শিক্ষা—এই সবকটির মিলিত প্রভাব নারী শ্রমিকদের জীবনকে জটিল বৈষম্যের জালে আবদ্ধ করে রেখেছে। টি. এইচ. মার্শালের 'নাগরিক অধিকার তত্ত্ব' অনুযায়ী, নাগরিকত্বের তিনটি স্তম্ভ হলো—সামাজিক, রাজনৈতিক ও অর্থনৈতিক অধিকার। কিন্তু ভারতীয় প্রেক্ষাপটে অনানুষ্ঠানিক খাতের নারীরা অর্থনৈতিক জীবনে অংশগ্রহণ করলেও রাজনৈতিক অধিকার ও সামাজিক মর্যাদার ক্ষেত্রে ব্যাপকভাবে বঞ্চিত। ফলে তাদের নাগরিকত্ব অসম্পূর্ণ রয়ে যাচ্ছে। পিয়ের বোর্দিউ -এর সামাজিক পুঁজি ও সাংস্কৃতিক পুঁজির ধারণা এখানে বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক। এই নারীরা আর্থিক মূলধন বা সাংস্কৃতিক পুঁজি (শিক্ষা, দক্ষতা, সামাজিক সংযোগ) অর্জন করতে না পারায় তাদের কর্মসংস্থান অনিশ্চিত, আর সামাজিক পুঁজি সীমিত থাকায় তারা ক্ষমতার কাঠামোতে প্রবেশ করতে পারছে না। এর ফলে, তাদের ক্ষমতায়নের প্রক্রিয়া কেবল অর্থনৈতিক আয়ে সীমাবদ্ধ থেকে যাচ্ছে এবং সামাজিক স্বীকৃতি অর্জনে ব্যর্থ হচ্ছে। অন্যদিকে, মিশেল ফুকোর ক্ষমতা-জ্ঞান তত্ত্ব আমাদের দেখায় যে জ্ঞান ও তথ্য নিয়ন্ত্রণকারী কাঠামোই ক্ষমতার পুনরুৎপাদন ঘটায়। অনানুষ্ঠানিক খাতের নারী শ্রমিকদের ক্ষেত্রে শিক্ষার বঞ্চনা এবং আইনগত জ্ঞানের অভাব তাদের পিতৃতান্ত্রিক শোষণের কাঠামোর কাছে আরও দুর্বল করে তুলছে। অর্থাৎ, জ্ঞান থেকে বঞ্চিত করাই তাদের ক্ষমতা থেকে দূরে সরিয়ে রাখার একটি কৌশল।

ফলে স্পষ্ট হয়, নারীর ক্ষমতায়নকে কার্যকর করতে হলে কেবল অর্থনৈতিক কর্মসংস্থান নয়, বরং নাগরিক অধিকার, শিক্ষা, স্বাস্থ্য, আইনগত সচেতনতা ও সামাজিক মর্যাদাকে সমান গুরুত্ব দিতে হবে। Intersectionality-এর আলোচনায় যে বহুমাত্রিক বৈষম্যের চিত্র উঠে আসে, তা দূর করতে হলে রাষ্ট্র, সমাজ এবং নারীকেন্দ্রিক

আন্দোলনকে একত্রে কাজ করতে হবে। ক্ষমতায়নকে তাই একটি সামাজিক রূপান্তরের প্রক্রিয়া হিসেবে দেখতে হবে, যেখানে পিতৃতান্ত্রিক কাঠামো ভাঙার পাশাপাশি নতুন ধরনের সামাজিক সম্পর্ক ও অন্তর্ভুক্তিমূলক উন্নয়ন নিশ্চিত করা অপরিহার্য।

এই পরিস্থিতি আমাদের স্মরণ করিয়ে দেয় যে নারীর ক্ষমতায়ন কেবল অর্থনৈতিক সম্পৃক্ততার মাধ্যমে সম্ভব নয়; বরং এর জন্য প্রয়োজন শিক্ষা, স্বাস্থ্য, সচেতনতা এবং লিঙ্গ -সমতার অনুকূল সামাজিক পরিবেশ। সমন্বিত নীতিগত উদ্যোগ ও সামাজিক পরিবর্তনের মাধ্যমেই নারী বিড়ি শ্রমিকদের প্রকৃত মর্যাদা প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব।

Bibliography

- আলম, হাসানুজ্জামান. বাংলাদেশে নারী ও অনানুষ্ঠানিক খাত। ঢাকা: প্রগতি প্রকাশনী, ২০১৬।
- Beauvoir, Simone de. দ্বিতীয় লিঙ্গ। কলকাতা: নারীবাদী সাহিত্য পরিষদ, ১৯৪৯।
- Bhasin, Kamla. পিতৃতন্ত্র কী? ঢাকা: উদার প্রকাশনী, ১৯৯৩।
- বসু, রত্না. অর্থনীতি ও নারীশ্রম: প্রান্তিকতার চিত্র। কলকাতা: ভবিষ্যৎ প্রকাশ, ২০১৯।
- বোর্দিয়্যু, পিয়ের. “The Forms of Capital.” Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, সম্পাদনা: J. G. Richardson, নিউ ইয়র্ক: গ্রিনউড প্রেস, ১৯৮৬, পৃ. ২৪১–২৫৮।
- বোর্দিয়্যু, পিয়ের. The Logic of Practice. স্ট্যানফোর্ড: স্ট্যানফোর্ড ইউনিভার্সিটি প্রেস, ১৯৯০।
- ভট্টাচার্য, অরুণ কুমার. লিঙ্গ ও সমাজ: ভারতীয় প্রেক্ষাপট। কলকাতা: সাহিত্য সংসদ, ২০১৮।
- ভাদুড়ী, দেবাশিস. অদৃশ্য শ্রম: নারী ও অনানুষ্ঠানিক খাত। কলকাতা: দে’জ, ২০১৮।
- চক্রবর্তী, আশিস. শ্রমবাজার ও প্রান্তিক সমাজ। কলকাতা: দে’জ পাবলিশিং, ২০০৮।
- Choudhury, Sukanta, সম্পাদক. নারীবাদ, শ্রম ও সমাজ: প্রবন্ধ সংকলন। কলকাতা: দে’জ, ২০১৯।
- দত্ত, প্রতাপ কুমার. ভারতীয় সমাজতত্ত্ব: তত্ত্ব ও প্রয়োগ। কলকাতা: প্রগতিশীল প্রকাশনী, ২০১৫।
- দাসগুপ্ত, মাধবী. নারী শ্রম, ক্ষমতায়ন ও সমাজ। ঢাকা: সমকালীন প্রকাশনী, ২০১৫।
- Engels, Friedrich. পরিবার, ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাষ্ট্রের উৎপত্তি। কলকাতা: ন্যাশনাল বুক এজেন্সি, ১৮৮৪।
- ফুকো, মিশেল. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. নিউ ইয়র্ক: প্যানথিয়ন বুকস, ১৯৮০।
- ফুকো, মিশেল. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. নিউ ইয়র্ক: ভিনটেজ বুকস, ১৯৯৫।
- Lerner, Gerda. The Creation of Patriarchy. কলকাতা: নারী অধ্যয়ন কেন্দ্র, ১৯৮৬।
- Kandiyoti, Deniz. Bargaining with Patriarchy. কলকাতা: নারীবাদী গবেষণা কেন্দ্র, ১৯৮৮/২০১৫।
- কুমার, নরেন্দ্র. Indian Women and Work Participation. নয়াদিল্লি: রাও বুকস, ২০১০।১৯. ক্রেনশ, কিম্বার্লে. Intersectionality: লিঙ্গ, জাতি ও শ্রেণির আন্তঃসম্পর্ক. নিউ ইয়র্ক: রুটলেজ, ২০১৭।
- Marx, Karl. পুঁজি: রাজনৈতিক অর্থনীতির সমালোচনা। কলকাতা: ন্যাশনাল বুক এজেন্সি, ১৮৬৭।
- মার্শাল, T. H. Citizenship and Social Class. লন্ডন: প্লুটো, ১৯৯২।

- মুখোপাধ্যায়, মল্লিকা. ভারতীয় গ্রামীণ নারীর সমাজতাত্ত্বিক অবস্থান। কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স, ২০১১।
- মিত্র, সুভাষ. সামাজিক বৈষম্য ও প্রান্তিক শ্রেণি। কলকাতা: সমন্বয় প্রকাশনী, ২০১৭।
- Pandey, S. Psycho-social Aspects of Domestic Violence. Delhi: Concept Publishing Company, ২০০৮, পৃ. ১–৪০।
- সেন, অমর্ত্য. নারী: স্বাধীনতা ও ক্ষমতায়ন। কলকাতা: বিশ্বভারতী, ২০০০।
- Sen, Amartya, এবং Martha Nussbaum. The Quality of Life. কলকাতা: বিশ্বভারতী, ১৯৯৩/২০০৫।
- সেনগুপ্ত, দেবাশিস. নারীর অধিকার ও সমাজ পরিবর্তন। কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স, ২০২০।
- Scott, James C. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. ঢাকা: সমাজতত্ত্ব গবেষণা সংস্থা, ১৯৮৫/২০০৮।
- Standing, Guy. Global Labour Flexibility. নয়াদিল্লি: সমাজতত্ত্ব প্রকাশনী, ১৯৯৯/২০১২।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জাতীয়তাবাদী ও আন্তর্জাতিকতাবাদী ভাবনা এবং সমসাময়িক আন্তর্জাতিক সম্পর্ক : একটি বিশ্লেষণ

Gokul Sarkar
Assistant Professor
Dept. of Political Science
Berhampore Girls' College
Berhampore, West Bengal, India
Email: gokul.politicalscience@berhamporegirlcollege.ac.in

Abstract: বিশ্বকবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ছিলেন বিশ্ব মানবতাবাদের পূজারী। তাঁর চিন্তায় সর্বদা প্রতিফলিত হয়েছে বিশ্বজনীনতা বা আন্তর্জাতিকতাবাদী ভাবনা। প্রথম বিশ্বযুদ্ধ এবং দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধকালীন সময়ে জাতি রাষ্ট্রগুলি সংকীর্ণ জাতীয়তাবাদের দ্বারা উদ্বুদ্ধ হয়ে সারা বিশ্বব্যাপী যে ভয়াবহ বিভীষিকাময় পরিস্থিতি সৃষ্টি করেছিল। সেই পরিস্থিতির অভিজ্ঞতা থেকে বিশ্বকবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর মনে করেছেন এর থেকে পরিত্রাণের একমাত্র উপায় হল আন্তর্জাতিকতাবাদী বা বিশ্বজনীনতাবাদী মানসিকতা। রাষ্ট্রগুলি যদি আন্তর্জাতিক ক্ষেত্রে কোনরকম সংকীর্ণতাবাদী মনোভাব না রেখে একই ছাতার তলায় আসে তাহলে পৃথিবীকে যুদ্ধের সম্মুখীন হতে হবে না। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধের পরবর্তীকালে আন্তর্জাতিক সম্পর্কের আলোচনায় প্রত্যেকটি জাতি-রাষ্ট্রের কাছে এবং তাদের পররাষ্ট্রনীতিতে স্থান পেয়েছে রবীন্দ্রনাথের আন্তর্জাতিকতাবাদী ভাবনা। ভারত, বাংলাদে্ জাপান ও রাশিয়া বিশ্বের এই চারটি রাষ্ট্র পারস্পরিক সম্পর্ক স্থাপনের ক্ষেত্রে এবং পররাষ্ট্রনীতি গ্রহণের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথের আদর্শেরএ দ্বারা প্রভাবিত হয়েছে। ভারতবর্ষ স্বাধীনতার সময়কাল থেকেই পররাষ্ট্রনীতিতে রবীন্দ্রনাথের মানবতাবাদী আদর্শকে অন্যতম প্রধান উপাদান হিসেবে গ্রহণ করেছে। সম্প্রীতি ভারতের প্রধানমন্ত্রী নরেন্দ্র মোদি সম্মিলিত জাতিপুঞ্জের সাধারণ সভায় বক্তৃতা দিতে গিয়ে বিশ্ব সন্ত্রাসবাদ এর ভয়াবহতা থেকে পরিত্রাণ পেতে এবং সমগ্র বিশ্বের রাষ্ট্রগুলিকে সন্ত্রাসবাদ নামক ভয় থেকে বেরিয়ে আসার আহ্বানে রবীন্দ্রনাথের বিখ্যাত একটি গান পরিবেশন করেন—

"শুভ কর্মপথে ধরো নির্ভয় গান
সকল দুর্বল সংশয়ও হোক অবসান।"

অর্থাৎ যদি কাজের পথ ভালো হয় তাহলে নির্ভয়ে এগিয়ে যাওয়া কোন দুরূহ ব্যাপার নয়। সকল রাষ্ট্রই যদি এই বিশ্বব্যাপী সমস্যার বিরুদ্ধে একত্রিত হয়। তাহলে পৃথিবী থেকে এই বিশ্ব ব্যাধির একদিন অবসান ঘটবে। এই গবেষণা পত্রে মূলত খোঁজার চেষ্টা করা হবে কিভাবে ভারত ও অন্যান্য রাষ্ট্রগুলি নিজেদের মধ্যে পারস্পরিক সম্পর্ক নির্ধারণের ক্ষেত্রে এবং বিশ্ব সমস্যাগুলি সমাধানের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথের আদর্শ ও চিন্তাভাবনাকে অন্যতম উপাদান হিসেবে গ্রহণ করছে।

Keywords: জাতীয়তাবাদ, আন্তর্জাতিকতাবাদ, পররাষ্ট্রনীতি, আন্তর্জাতিক সম্পর্ক, বিশ্ব মানবতাবাদ।

১. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ও আন্তর্জাতিক প্রেক্ষাপট:

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বিশ্ব মানবতার মূর্ত প্রতীক। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধের পরবর্তীকালে

আন্তর্জাতিক বিশ্বব্যবস্থা যে ভাবে পরিবর্তিত হয়েছে ঔপনিবেশিক শাসন থেকে অবঔপনিবেশিক ব্যবস্থায় উত্তরণ— এই ক্ষেত্রে বিশ্ব কবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের বিশ্বজনীন স্বাধীনতার কথা উঠে আসে। জাতীয়তাবাদ সম্পর্কে রবীন্দ্রনাথের এই ভাবনার ভীত হিসেবে কাজ করেছে প্রথম মহাযুদ্ধের বিভীষিকা। তাঁর মনে হয়েছিল জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিকোণ থেকে স্বজাতির শ্রেষ্ঠত্ব প্রমাণ করার জন্য এই যুদ্ধ হয়েছিল। প্রকৃতপক্ষে পশ্চিমের ধনতান্ত্রিক দেশগুলো নিজেদের মধ্যে কে কতটা বাজার দখলে রাখতে পারবে, তার জন্য এই যুদ্ধে লিপ্ত হয়েছিল। জিগির ছিল জাতীয়তাবাদের। কিন্তু মূল উদ্দেশ্য ছিল পুঁজিবাদী সর্বোচ্চ মুনাফা। রবীন্দ্রনাথ এই বাহ্যিক জিগিরটিকে ভেদ করতে পারেননি। ফলে মহাযুদ্ধে লক্ষ লক্ষ মানুষের মৃত্যুর মূল কারণ হিসেবে রবি ঠাকুর জাতীয়তাবাদকেই চিহ্নিত করেছেন। তাই তিনি বলেছেন," Those who have faith in Man cannot but fervently hope that the tyranny of the Nation will not be restored to all its former teeth and claws, to its far reaching iron arms and its immense inner cavity, all stomach and no heart. "(Tagore, 2022)। ফলে রবি ঠাকুর ভেবেছিলেন, জাতীয়তাবাদী আদর্শই মানবতার শত্রু। তিনি একাধারে দেশপ্রেম মোথিত জাতীয়তাবাদী আবার আন্তর্জাতিকতাবাদী। প্রথম বিশ্বযুদ্ধের ভয়াবহতা এবং জীবদ্দশায় দ্বিতীয় মহাযুদ্ধের ধ্বংসলীলা দেখে তিনি বুঝেছিলেন যে, উগ্র জাতীয়তাবাদী চিন্তাভাবনা কোথায় পৌঁছে দিতে পারে মানুষকে। অনেক ক্ষেত্রেই তাঁর উপন্যাস, চিঠিতে পরোক্ষভাবে উঠে এসেছে দুর্বল ভিত্তির উপর দেশ তৈরির সমস্যার কথা। যুক্তরাষ্ট্রীয় শাসনের ইঙ্গিত রয়েছে তার লেখনীতে। তবে সমস্যা হয়েছে অন্যত্র। বেশ কিছু জায়গায় তিনি সাম্রাজ্যবাদের বিরোধিতা করে জাতীয়তাবাদের সঙ্গে এক পংক্তিতে বসিয়েছেন। গঠনমূলক জাতীয়তাবাদের দিকটি উঠে এসেছে রবীন্দ্রনাথের লেখনীতে, উগ্র জাতিয়াবাদের থেকে উত্তরণের পথ নির্দেশ করেছেন তিনি। রবীন্দ্রনাথের 'রাশিয়ার চিঠিতে' দেখা যাবে যে, তিনি তৎকালীন সোভিয়েত রাশিয়ার প্রশংসা করেছেন কিন্তু লেনিনের নেতৃত্বে সহিংস বিপ্লবের দিকটি তাঁর পছন্দ ছিল না।

ভারত স্বাধীন হয়েছে, বদলেছে বিশ্ব মানচিত্র, আমেরিকা-রাশিয়া-চিন ক্ষমতার অন্দরমহলে চালকের আসনে থাকার নিরন্তর প্রয়াস চালিয়ে গিয়েছে। এর পরে এসেছে বিশ্বায়ন, পরমাণু যুদ্ধের চোখরাঙানি, গৃহযুদ্ধ, কোভিড-১৯ এবং তার সঙ্গে বিশ্বজুড়ে দক্ষিণপন্থী রাজনৈতিক উত্থান। প্রথম জীবনে স্বদেশি আন্দোলনের সময় বিদেশি দ্রব্য বর্জনের ডাক দিয়েছিলেন কবিগুরু, আবার শেষ জীবনে' আন্তর্জাতিক' হওয়ার কথা বলেছেন। বর্তমান পৃথিবীতে এক অস্থির অবস্থা। রাশিয়া-ইউক্রেন যুদ্ধাবস্থা যেন শেষ হওয়ার নয়। আন্তর্জাতিক সম্পর্কের দিকটি টালমাটাল। এর সাথে আর্থিক ও সামাজিক টানাপোড়েন তৈরি করেছে নতুন সমস্যা।' রাজা' ও 'রক্তকরবী' নাটকে ক্ষমতার বিরুদ্ধে মানবতাকে স্থাপিত করার যে প্রয়াস তা বৃহৎ-অর্থে সাম্প্রদায়িকতার বিরুদ্ধে, ফ্যাসিবাদী আগ্রাসনী রাজনীতির বিরুদ্ধেই লড়াইয়ের বার্তা। কবিগুরুর মৃত্যুর কয়েকমাস আগে লেখা 'সভ্যতার সংকট' রচনার পাতা কয়েকের সীমিত পরিসরে তিনি খুব সংহত ভাবে ফিরে দেখেছেন তাঁর গোটা জীবন ও সমসাময়িক বিশ্বকে। এই লেখা যখন তিনি লিখছেন তখন চলছে দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধ। ফ্যাসিবাদের উন্মত্ততা কোটি কোটি মানুষের জীবনকে নরক করে দিয়েছিল।

২. সাম্প্রতিক বিশ্বক্ষেত্রে অস্থিরতায় পরিপূর্ণ বিশ্ব সমাজ যে আন্তর্জাতিক সম্পর্কের রূঢ় বাস্তবতার মুখোমুখি, সেই ক্ষেত্রে বিশ্ব সমাজ প্রয়োজন বোধ করছে রাষ্ট্র সমূহের মধ্যে মূল্যবোধ ভিত্তিক মানবতাবাদী সম্পর্ক। বিশ্ব ক্ষেত্রে এই রুপ টানাপড়েন সম্পর্কের পরিপ্রেক্ষিতে বর্তমান গবেষণাপত্রের অবতারনা। ফলে এই গবেষণাপত্রের মূল গবেষণামূলক প্রশ্ন গুলি হলঃ

(ক) রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জাতীয়তাবাদী ও *আন্তর্জাতিকতাবাদী ভাবনা কি ছিল?*

(খ) বর্তমান আন্তর্জাতিক সম্পর্কের আবহে ভারতবর্ষের অবস্থান কীরূপ?

(গ) সমসাময়িক আন্তর্জাতিক সম্পর্কের আবহে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের বিশ্বজনীন মানবতাবাদ কতটা প্রাসঙ্গিক? উল্লেখ্য যে, এই প্রাসঙ্গিক প্রশ্নগুলি ভিত্তিক বর্তমান গবেষণাপত্র পূর্ণরূপে আবর্তিত হয়েছে।

৩. রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের বিশ্বজনীন মানবতাবাদ, ভারতবর্ষ ও আর্ন্তজাতিক সম্পর্ক:

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বলেছেন যে বিশ্বের প্রতিটি জাতি বা জাতি- রাষ্ট্র যদি নিজেদের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব রক্ষার জন্য প্রাণ-পাত পরিশ্রম করে এবং তা করতে গিয়ে নিজেদের মধ্যে সংঘাতে লিপ্ত হয়ে পড়ে, তাহলে কারোর বিকাশের, এমনকি টিকে থাকার কোন সম্ভাবনা নেই। রবীন্দ্রনাথ তাঁর দার্শনিক দৃষ্টিকোন থেকে বিশ্বের পরিস্থিতি বিশ্লেষণ করে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছিলেন। তিনি 'কালান্তর' পুস্তকে লিখেছিলন "এখন থেকে যেকোন জাতি নিজে দেশকে একান্ত স্বতন্ত্র করে দেখবে বর্তমান যুগের সঙ্গে, তার বিরোধ ঘটবে কিছুতেই শান্তি পাবেনা। এখন থেকে প্রত্যেক দেশকে নিজের জন্য চিন্তা করতে হবে তার সে চিন্তার ক্ষেত্রে হবে জগৎ জোড়া।" (ঠাকুর, ১৩৪৪ - বঙ্গাব্দ)

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর তাঁর উৎসর্গ কাব্যগ্রন্থের ১৪ সংখ্যক কবিতায় যেভাবে আন্তর্জাতিকতার পক্ষে নিজের মত ব্যক্ত করেছেন তার বিশেষ উল্লেখ প্রয়োজন। এই কবিতার ছত্রে ছত্রে আন্তর্জাতিকতাবাদের প্রতি তার যে অকৃত্রিম আকর্ষণ তা ফুটে উঠেছে। তিনি লিখেছেন যে সারা বিশ্বকে তিনি আপন করে নিতে চান, কিন্তু সব সময় তা করে উঠতে তিনি পারেননি এবং এই অক্ষমতা তাকে খুবই ভারাক্রান্ত করে তোলে। তিনি লিখেছেন—

"সব ঠাঁই মোর ঘর আছে, আমি সেই ঘর লব খুঁজিয়া।
দেশে দেশে মোর দেশ আছে, আমি সেই দেশ লবো যুঝিয়া।
পরবাসী আমি যে দুয়ার চাই- তারি মাঝে মোর আছে যেনঠাঁই।
কোথা দিয়া সেথা প্রবেশিত পাই সন্ধান লোবো বুঝিয়া,
ঘরে ঘরে আছে পরমআত্মীয় তারে আমি ফিরি খুঁজিয়া।" (ঠাকুর, ১৩৯৫-বঙ্গাব্দ)

এই কয়েকটি ছত্রের মধ্যে আন্তর্জাতিকতাবাদ সম্বন্ধে তার যে ভাবনা তা অত্যন্ত স্পষ্ট ভাষায় ব্যক্ত হয়েছে। ১৯৩০ সালে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর রাশিয়া যাত্রা করেন সেখানে গিয়ে তিনি বিভিন্ন ব্যক্তিকে মোট ১৪ খানি পত্র লিখেছিলেন। সেগুলিই ১৯৩১ সালে ৮ই মে 'রাশিয়ার চিঠি' নামে প্রকাশিত হয়। চিঠি গুলির মধ্যে রবীন্দ্রনাথের রাজনৈতিক চিন্তার সম্যক পরিচয় পাওয়া যায়। পত্রগুলিতে তিনি একদিকে যেমন বলশেভিক সরকারের প্রশংসা করেছেন অন্যদিকে তেমনি সেই সরকারের ত্রুটিগুলি স্পষ্ট ভাষায় উল্লেখ করতে ভুল করেননি। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর প্রাসঙ্গিক যেসমস্ত ক্ষেত্রে বলশেভিক সরকার রাশিয়ার

উন্নতি করেছে ,সেক্ষেত্রগুলির সঙ্গে ভারতের তুলনা করে দেখাতে চেয়েছেন ভারতে ব্রিটিশ সরকারের ব্যর্থতার মাত্রা। তাঁরবক্তব্য হল রুশ সরকার যদি 'জার' শাসনের পঙ্কিল অবস্থা থেকে রাশিয়ার সমাজ ও জনগণকে মাত্র ১৩ বছরের মধ্যে বের করে আনতে পারে তাহলে ব্রিটিশ সরকার পারবে না কেন? তার মতে ব্রিটিশ সরকারের এটি গগণস্পর্শী ব্যর্থতা ছাড়া অন্য কিছু নয়।

'রাশিয়ার চিঠির' চতুর্থ পত্রে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর 'লীগ অব নেশনস' (League of Nations) 'বিপ্লব' (Revolution), 'নিরস্ত্রীকরণ' (Disarmament) ইত্যাদি কতক গুলি বিষয়ের উপর তিনি আলোকপাত করেছেন। (রাশিয়ার চিঠি—রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর) আন্তর্জাতিক সম্পর্কের ছাত্র-ছাত্রীদের নিকট অজানা নয় যে নিরস্ত্রীকরণের মাধ্যমে বিশ্বশান্তি প্রতিষ্ঠাই ছিল 'লিগ অফ নেশনস' গঠনের অন্যতম লক্ষ্য। সাংবিধানিক কারণের জন্য আমেরিকা লিগ অফ নেশনস এর সদস্য পদ নেয়নি কিন্তু অন্যেরা এর সদস্য হয়েও লিগকে কোণঠাসা করে রাখার সক্রিয় উদ্যোগ গ্রহণ করেছিল এবং একই সঙ্গে মস্কো যাতে আর এগোতে না পারে, তার জন্য ষড়যন্ত্র চালাচ্ছিল। এই পরিস্থিতিতে বলশেভিক পার্টি রাশিয়ায় যে বিপ্লব এনেছিল এবং সাম্রাজ্যবাদী শক্তি গুলির যাবতীয় ষড়যন্ত্রকে বানচাল করে দেওয়ার জন্য যে প্রস্তুতি চালাচ্ছিল তার প্রতি রবীন্দ্রনাথের ছিল পূর্ণ সমর্থন। রাশিয়ার প্রতি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের যে মনোভাব তার পরিস্ফুটিত রূপ আমরা আজও লক্ষ্য করে চলেছি। স্বাধীনতার সময়কাল থেকে আজ পর্যন্ত রাশিয়া হল ভারতের অন্যতম বিপদের বন্ধু।

ভারত–রাশিয়া মৈত্রীর অনন্য সংযোগ সূত্র ছিলেন রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর। তাঁর রাশিয়া সফর এর সরণ ও বিশ্লেষণের প্রাসঙ্গিকতা আজ ও আমরা দেখতে পাই। মস্কোর এক পুস্তক প্রকাশকের কলম থেকে জানা যায়, সোভিয়েত জনগণের কাছে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর একজন মহান সাহিত্যিক, ঔপনিবেশিকপীড়ন ও যুদ্ধের বিরুদ্ধে অক্লান্ত সংগ্রামী, জাতিতে জাতিতে মৈত্রী ও শান্তির উৎসাহী প্রবক্তা। রাশিয়ায় অবস্থিত ভারতীয় দূতাবাসে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের 125 তম জন্মবার্ষিকীতে একটি অনুষস্থানে আয়োজন করা হয়, সেখানে বলা হয় 1947 এর পর বিশ্ব ক্রমশ পরিবর্তিত হয়েছে কিন্তু ভারত–রাশিয়া সম্পর্ক অপরিবর্তিত রয়ে গেছে। সমতা, বিশ্বাস ও পারস্পরিক উপকারিতার আদর্শের মাধ্যমে কবি গুর আজও জীবিত রয়েছেন। ভারত-রাশিয়া সাংস্কৃতিক সম্পর্কের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর এর অবদান অনস্বীকার্য। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের কবিতা রাশিয়ান ভাষায় অনুবাদ করা হয়েছে আবার অন্য দিকে রাশিয়ান Fyodor Dostoyevsky, Leo Tolstoy, Alexander Pushkin দের মতো সাহিত্যিকদের প্রভাব ভারতীয় নাটক, ছবি, গান ও নাচে প্রত্যক্ষ করা যায়।যা ভারত রাশিয়া সম্পর্ককে সুদৃঢ় করেছে।

ভারত–বাংলাদেশ বন্ধুত্ব পূর্ণ সম্পর্কের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের ভাবাদর্শ, কবিতা ও গান মানুষের শিরায় উপশিরায় সংযোগ সৃষ্টি করেছে। দুই দেশের মানুষের কাছে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর ছিলেন এক অভূতপূর্ব আবেগ। দুই দেশের জাতীয় সঙ্গীত এর স্রষ্ঠা হলেন কবি গুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর। রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জন্ম সার্ধশত তম বর্ষে দুই দেশর সরকার নানান ধরনের পরিকল্পনা গ্রহণ করে। বাংলদেশে এর পরিকল্পনা মন্ত্রী বলেন যে কবি গুরুর সার্ধ শতবর্ষ উৎসব দু দেশের যৌথ ভাবে পালনের মধ্যে দিয়ে ফুটে উঠেছে যৌথ অংশীদারিত্বের ঐতিহ্য এবং একই সাংস্কৃতিক বন্ধনের কথা বাংলাদেশে নিযুক্ত ভারতীয় হাইকমিশনার রিভা গাঙ্গুলি বলেছেন, ভারত বাংলাদেশ মৈত্রী স্থাপনের ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথ

ঠাকুরের ও গান্ধীজীর অসামান্য অবদান রয়েছে কারণ তাঁরা দুই জনেই ছিলেন অসাম্প্রায়িক চেতনার মানুষ। সেই চেতনাকে ধারণ করে সম্প্রীতির বন্ধনে এগিয়ে যাবে ভারত ও বাংলাদেশ।

সাম্প্রতিক Premiere - think- tank Indian Council for World Affairs আয়োজিত দুই দিনের আন্তর্জাতিক সম্মেলনে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের জীবনী এবং ভারতীয় বিদেশ নীতিতে তার অবদান সম্পর্কে আলোচনা করা হয়।ICWA এর Director General, Rajib K. Bhatia একটিবিষয় উল্লেখ করেন যে বৈশ্বিক এবং 'এশিয়ান ঐক্য'র ক্ষেত্রে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের আন্তর্জাতিকতাবাদীদৃষ্টিভঙ্গিস্বাধীনভারতের পররাষ্ট্র নীতি নির্মাণে গুরুত্ব পূর্ণ ভূমিকা পালন করেছিল। (Bhatia, 2013)।

ভারতের পররাষ্ট্র নীতি নির্মাণে রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের আদর্শ ও চিন্তা ভারতের প্রথম প্রধানমন্ত্রী জহরলাল নেহেরু থেকে শুরু করে ইন্দিরা গান্ধীর মতো বিদেশনীতি নির্মাতাগণকে প্রভাবিত করেছিল। ভারত স্বাধীন হওয়ার পর রবি ঠাকুরের আন্তর্জাতিকতাবাদী আদর্শ গ্রহণ করে ইউরোপীয় ফ্যাসিবাদের বিরুদ্ধে ভারত জোটনিরপেক্ষ আন্দোলন গড়ে তুলে ছিল। উপনিবেশবাদের বিরোধিতা, জোটনিরপেক্ষতা, বর্ণ-বৈষম্য, শান্তিপূর্ণ সহাবস্থান ও বিশ্ব শান্তির মতো ধারণা গুলিকে জওহরলাল নেহেরু ভারতের পররাষ্ট্র নীতির মূল ভিত্তি হিসেবে গ্রহণ করেছিলেন। যার ফলস্বরূপ ভারত চিনের মধ্যে ১৯৫৪ সালে "পঞ্চশীল নীতি" গৃহীত হয়। পররাষ্ট্র মন্ত্রণালয়ের প্রাক্তন সচিব (অর্থনৈতিক সম্পর্ক) পিনাক রঞ্জন চক্রবর্তী বলেন— "কবিগুরু, বাধাহীন বিশ্ব অর্থাৎ বিশ্বায়নের অনেক গুলি দিকের পূর্বাভাষ দিয়েছিলেন। সেই বিশ্বায়নের মধ্যে আজ আমরা বসবাস করি"। (Chakravarty, 2013)।

আধুনিক পৃথিবীর সার্বভৌম রাষ্ট্র গুলি যে নিজ নিজ ভৌগলিক সীমানার দ্বারা পরস্পরের থেকে নিজেদের পার্থক্য বজায় রাখে বিশ্বায়ন সেই ভৌগলিক পার্থক্যকে কোনো গুরুত্ব দেয় না। বিশ্বায়ন এই ধারণা দিতে চায় যে, বর্তমান পৃথিবীর বিভিন্ন সার্বভৌম জাতিরাষ্ট্র আন্তঃসম্পর্ক-এর টানে এতটাই পরস্পরের কাছাকাছি এসে গেছে, এই পৃথিবী আজ এক সমন্বিত সমগ্রে (Integrated Whole) পরিনত হয়েছে। এইখানেই রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের আন্তর্জাতিকতাবাদী দৃষ্টিভঙ্গিরপ্রাসঙ্গিকতা। আজ বাধাহীন বিশ্বের ধারণা পৃথিবী ব্যাপী বিশ্বায়নের দ্বারা পৃথিবী" Global Village " —এ পরিনত হয়েছে। বিশ্বায়ন বলতে মূলত বোঝানো হয় পশ্চিমী বাজার অর্থনীতি ও তার সঙ্গে সংযুক্ত মূল্যবোধ। কিন্তু এশিয়ার এমন কিছু দেশ আছে— যেমন সিঙ্গাপুর, তাইওয়ান, মালয়েশিয়া এবং দক্ষিণ কোরিয়া যারা পশ্চিমী মূল্যবোধ কে অস্বীকার করে।বিশ্বায়নের সঙ্গে সংযুক্ত একটি বিশেষ মূল্যবোধ যা পশ্চিমী মূল্যবোধ গ্রহণ না করেই এশিয়ার দেশগুলি আধুনিকীকরণ এর প্রক্রিয়া অন্তত সাফল্যর সঙ্গে চরিতার্থ করতে সক্ষম হয়েছে।

নোবেল জয়ী কবি বিশ্বাস করতেন যে এশিয়া মহাদেশের বিশাল জনগোষ্ঠী বিশেষ করে এই অঞ্চলের যুবকদের বেশিদিন আটকে রাখা যাবে না, এটিকেবল সময়ের অপেক্ষা যখন মহাদেশটি উন্নতি হবে তখন তারা তাদের জাতি সম্প্রদায়ের জন্য সঠিকস্থান দাবি করবে।রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বিশেষজ্ঞ রাধা চক্রবর্ত্তী বলেন— রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর বিশ্বাস করতেন যে পূর্ব এবং পশ্চিম ব্যবধান যতদিন থাকবে ততদিন বিশ্ব শান্তি প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব নয়।তিনি আরও বলেন কবিগুরু সচেতনভাবে পশ্চিমের সাথে আলোচনা করার ক্ষেত্রে

নিজেকে প্রাচ্যর প্রতিনিধি হিসেবে দেখেছিলেন। (Chakravarty, 2013).

8. সামগ্রিক মূল্যায়ন:

কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর সর্বদা আন্তর্জাতিকতাবাদী মানসিকতার কথা তুলে ধরেছেন তার চিন্তা ভাবনায়। বর্তমানে বিশ্বায়নের যুগে পৃথিবীর ব্যাপী চলছে এক অস্থির অবস্থা। ইউক্রেন রাশিয়া যুদ্ধ, সন্ত্রাসবাদ, বিচ্ছিন্নতাবাদ, করোনা মহামারী প্রভৃতির দ্বারা জরাজীর্ণ। এই পরিস্থিতিতে সকল জাতি রাষ্ট্রগুলির উচিত নিজেদের সংকীর্ণ স্বার্থকে দূরে সরিয়ে রেখে মানব সভ্যতার অস্তিত্ব টিকিয়ে রাখতে সকলকে একত্রিত হওয়া। এক্ষেত্রে অন্যতম নিদর্শন হলো ভারত, ভারত তার সংকীর্ণ স্বার্থকে দূরে সরিয়ে রেখে বিশ্বব্যাপী করোনা মহামারীর মোকাবিলায় প্রতিবেশী দেশসহ পৃথিবীর অন্যান্য দেশে করোনা প্রতিরোধ টীকা সরবরাহ করেছে। এ প্রসঙ্গে ভারতের বর্তমান প্রধানমন্ত্রী নরেন্দ্র মোদি বলেন পৃথিবীর মানব সভ্যতা কে যদি রক্ষা করতে হয় এবং সন্ত্রাসবাদের মোকাবিলা যদি কঠোরভাবে করতে হয় তাহলে ভয় করলে চলবে না সকলকে একত্রে মিলে এর মোকাবিলা করতে হবে। সভায় উপস্থিত রাশিয়া, আমেরিকা ও জাপানের মত রাষ্ট্রগুলি সহমত পোষণ করেন এবং তারা বলেন আমরা একত্রে মিলে বিশ্বের এই ঘটমান সমস্যা মোকাবিলা করব। এর থেকেই বোঝা যায় সমসাময়িক সময়েও রবীন্দ্রনাথের চিন্তাভাবনা আন্তর্জাতিক ক্ষেত্রে জাতি-রাষ্ট্র গুলির পররাষ্ট্রনীতিকে কতখানি প্রভাবিত করে চলেছে নিরন্তন ভাবে।

Bibliography

- Tagore, Rabindranath. “Nationalism .” . New Delhi: Finger Print Classic, 2020.
- Dutta, MadhumitaE.d ."Some Indian Thoughts on Nation, Nationalism and Beyond"Burdwan: Avenel Press. May 2016.
- Conference mulls Rabindranath Tagore's relevance to India's Foreign Policy , Press Trust Of India: Wed May 15 2013.
- দে, দেবশ্রী “রবীন্দ্রভাবনায়জাতীয়তাবাদ ও তারবর্তমানপ্রাসঙ্গিকতা।” International Journal of Humanities & Social Science Studies. 07.01 (2021).

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

মেঘনাদবধ-মহাকাব্যে রস-বৈষম্য

Avijit Pandit
Assistant Professor
Dept. of Sanskrit, Belda College
Belda, Paschim Medinipur, West Bengal, India.
Email ID: avijitpanditsanskrit09@gmail.com

Abstract: বাংলা কাব্য-সাহিত্যের আধুনিক-ইতিহাসের একটি অন্যতম কীর্তিস্তম্ভ হল 'মাইকেল মধুসূদন দত্তের' অমিত্রাক্ষর ছন্দে বিরচিত 'মেঘনাদবধ' মহাকাব্য। 'মাইকেল মধুসূদন দত্ত' 'মেঘনাদবধ' মহাকাব্যে উনিশ-শতকীয় নতুন মূল্যবোধের প্রেরণায় রামায়ণ কাহিনীকে নতুন করে রূপ দিয়েছেন। সংস্কৃত-অলংকারশাস্ত্রানুসারে কাব্যে প্রধান বা মুখ্যরস হবে একটি, যা হল অঙ্গীরস। ঘটনাপ্রবাহের বিভিন্ন পরিস্থিতিতে অন্যান্য রস সমূহ, মুখ্যরস বা অঙ্গীরসের অঙ্গরূপে উপস্থিত হয়। 'কিরাতার্জুনীয়ম্', 'শিশুপালবধম্' ইত্যাদি বীররসাশ্রিত মহাকাব্যসমূহে করুণ রসের আধিক্য দেখাযায় না বা অলংকারশাস্ত্রের নিয়মানুসারে তা হওয়ার ও কথা নয়; যদিও বা 'উত্তররামচরিতম্' নামক করুণরসাশ্রিত মহাকাব্যে বীররসই পরিপূরক। বীররসের প্রয়োজন তখনই হয়, কোথাও যদি কাহিনীর নায়ক, নায়িকা বা মুখ্যচরিত্র কারুণ্য বা শোকের আবহে মূহ্যমান হয়েযায় বা যখন শৃঙ্গারাদি অন্যান্য রসসমূহ কোনভাবেই মুখ্যচরিত্রকে কারুণ্যের আবহথেকে মুক্ত করতে পারে না। মেঘনাদবধ মহাকাব্যের প্রারম্ভে করুন রসের সূত্রপাত কিন্তু তার পরিপূরক রূপে প্রথমে বীর রসের উন্মেষ ঘটে, অতঃপর করুণ রস ও বীর রস কাছাকাছি থেকে প্রবাহিত হয় সারাকাব্য জুড়ে, সর্বশেষে পুনরায় কাব্যের সমাপ্তি ঘটে করুণ রসের মাধ্যমে। তাই সাধারণ বিচারে এই কাব্য করুণ রসের মহাকাব্য হিসেবে পরিগণিত হয়, সহৃদয়-পাঠকের মতে এ এক করুণ রসের মহাকাব্য। মাইকেল মধুসূদন দত্তের জীবনীকার 'যোগীন্দ্রনাথ বসু'ও এ সম্পর্কে বলেছেন— "মেঘনাদবধে বীররসের অপেক্ষা করুণরসেরই প্রাধান্য।" বিয়োগান্তক কাব্য বা নাটক যে করুণ রসাশ্রিত হয় তা বলাই বাহুল্য, সে দিক থেকে অলংকারশাস্ত্রের অনুশাসন মেনেই মেঘনাদবধ মহাকাব্য করুণ রসের ধারায় সিক্ত হয়েছে। কিন্তু মেঘনাদবধ মহাকাব্যের প্রস্তাবনায় কবি শ্রীমধুসূদন সরস্বতীদেবীর নিকট যে প্রার্থনা করেছেন— "গাইব, মা, বীররসে ভাসি, মহাগীত"।[১] –এই উক্তির মাধ্যমে প্রকাশিত হয় যে বীররসাশ্রিত কাব্য রচনাই কবির অভিপ্রেত ছিল। কাব্যের মুখ্যবিষয় যুদ্ধ-সংঘাত-ঘাতপ্রতিঘাত, তা কেবলমাত্র বীর রসেরই স্থায়ীভাব সৃষ্টি করে। এখন এই প্রশ্ন উত্থিত হয় যে— নায়কের করুণ পরিণতি কবির কি প্রথমে অনভিপ্রেত ছিল! না কি কবি লিখতে চেয়েছিলেন অন্য কোনও রসাশ্রিত কাব্য! না কি বীর-রস করুণ-রসের অবলম্বন ব্যতীত অসম্পূর্ণ থেকে যায় বলেই কি কাব্যের এই বিষম-পরিণতি! কিন্তু মহাকাব্যে 'মেঘনাদ' চরিত্রটি বীরত্বের প্রতীক তথা বীর রসের প্রতীক, অপরদিকে 'বধ' কারুণ্যের তথা করুণ রসের প্রতীক। কাব্যে কোন রসের প্রাধান্য প্রকাশিত হয়েছে তা সহৃদয়-পাঠকের বিচারাধীন কিন্তু কবির মানসপটে যে মুখ্যতঃ মেঘনাদ-চরিত্রটি বিচরণ করেছেন তার প্রমাণ কাব্যের প্রস্তাবনায় উক্ত রস-নির্দেশ থেকেই স্পষ্ট হয়েছে। কাব্যে রসনির্মাণ হল

চরিত্রনির্ভর, ঘটনানির্ভর নয়। 'বধ' এখানে ঘটনামাত্র, কোনও চরিত্র নয়। 'মেঘনাদ', 'লক্ষ্মণ', 'রাবণ' প্রভৃতি বীরেরা কাব্যের চরিত্র —তাই 'বীর' রসই এই কাব্যের মুখ্যরস; কবি-প্রতিভাকে সমর্থন করেই অলংকারশাস্ত্রের দৃষ্টিতে কাব্যে উপস্থিত বিবিধ-রস-বৈষম্য অনুসন্ধান করার চেষ্টা করেছি এই শৌধপত্রে।

Keywords: সংস্কৃত-অলংকারশাস্ত্র, রস, স্থায়ীভাব, করুণ-রস, বীর-রস, চরিত্র, ঘটনা।

'রস' শব্দটি এখানে 'নান্দনিক' অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। উপনিষদ্ অনুসারে বিশ্ব হল সৃষ্টি, আর স্রষ্টা হলেন ব্রহ্ম। বিশ্বসৃষ্টির একটি উদ্দেশ্যের কথাও উপনিষদে বলা হয়েছে, এই উদ্দেশ্যকারণ হল রসের আস্বাদন। এই রসাস্বাদন যেন অহৈতুকী আনন্দ, এক শিল্পতাত্ত্বিক অনুভুতি, ব্রহ্মের আনন্দময়সত্তার প্রকাশ। ব্রহ্ম রসস্বরূপ, জীব এই রসকে লাভকরেই আনন্দিত হয়, এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে রস ব্যতীত কোনকিছুই সম্ভব নয়— 'রসো বৈ সঃ। রসং হ্যেবায়ং লব্ধ্বানন্দী ভবতি'।[২] ভরতাচার্যের প্রাচীনতমগ্রন্থেই সর্বপ্রথম রস সম্পর্কে প্রশ্ন উঠেছিল— 'রসঃ ইতি কঃ পদার্থঃ'।[৩] উত্তরে ভরতাচার্য বললেন— 'রস্যতে আস্বাদ্যতে ইতি রসঃ'।[৪] আরও বলেছেন রস ব্যতীত কোনও অর্থই প্রবৃত্তি হতে পারে না— 'ন হি রসাদৃতে কশ্চিদপ্যর্থ প্রবর্ততে'।[৫] সংস্কৃত-অলংকারশাস্ত্রানুসারে কাব্যের মূলসূত্র 'বিশ্বনাথ কবিরাজে'র কথায়—

"বাক্যং রসাত্মকং কাব্যং দোষাস্তস্যাপকর্ষকাঃ।
উৎকর্ষহেতবঃ প্রোক্তাঃ গুণালঙ্কার-রীতয়ঃ"॥[৬]

রসযুক্তবাক্য বা কাব্যের আত্মা হল রস, কাব্যে রসই প্রধান। ব্রহ্ম রসস্বরূপ, জীব এই রসকে লাভকরেই আনন্দিত হয়, এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে রস ব্যতীত কোনকিছুই যে সম্ভব নয়, বিজ্ঞানে রস খুঁজে না পেলে বৈজ্ঞানিক হওয়া যায় কি? আমরা দেখবো 'মেঘনাদবধ'কাব্যে কমবেশি সমস্ত প্রকার রসই প্রকাশিত হয়েছে। মহাকবি 'ভবভূতি' তাঁর 'উত্তররামচরিতম্' মহাকাব্যে বলেছেন–

"একো রসঃ করুণ এব নিমিত্তভেদা-
ভিন্নঃ পৃথক্-পৃথগিবাশ্রয়তে বিবর্তান্"॥[৭]

ভবভূতির এই বাণী যেন মূর্ত হয়ে উঠেছে 'মেঘনাদবধ'কাব্যে। 'মেঘনাদবধ'কাব্যে বিভিন্ন রস প্রকাশিত হলেও কেবলমাত্র বীররস ও করুণরসই প্রাধান্য লাভ করেছে। কিন্তু কাব্যে প্রধান রস কি কি হতে পারে সে সম্পর্কে স্পষ্ট নির্দেশ রয়েছে আচার্য-ভরতের 'নাট্যশাস্ত্রম্' গ্রন্থে, সেই নির্দেশানুসারে করুণ রস কখনোই কাব্যের প্রধান বা অঙ্গীরস হতেপারেনা। ভরতাচার্য আট প্রকার রস এবং স্থায়ীভাবের কথা বলেছেন—

"শৃঙ্গারহাস্যকরুণা রৌদ্রবীরভয়ানকাঃ।
বীভৎসাদ্ভুতসংজ্ঞৌ চেত্যষ্টৌ নাট্যে রসাঃ স্মৃতাঃ॥[৮]
রতির্হাসশ্চ শোকশ্চ ক্রোধোৎসাহৌ ভয়ং তথা।
জুগুপ্সা বিস্ময়শ্চেতি স্থায়িভাবাঃ প্রকীর্তিতাঃ"॥[৯]

ভরতমুনি তাঁর 'নাট্যশাস্ত্রম্' গ্রন্থে রসের লক্ষণ করেছেন– 'বিভাবানুভাবব্যভিচারিসংযোগাদ্রসনিস্পত্তিঃ'।[১০] ভরতাচার্য আটটি রস স্বীকার করেছেন, পরবর্তীকালে আচার্য 'অভিনবগুপ্ত' 'শান্ত' নামক নবম রসকে স্বীকার করেছেন যার

'নির্বেদ'। আচার্য 'মম্মট' প্রভৃতি আলংকারিকদের দ্বারা ও নবরস স্বীকৃত হয়েছে—

"নিয়তিকৃতনিয়মরহিতাং হ্লাদৈকময়ীমনন্যপরতন্ত্রাম্।
নবরসরুচিরাং নির্মিতিমাদধতি ভারতী কবের্জয়তি"॥[১১]

আরো পরবর্তী কালের আলংকারিকগণ যেমন কবিরাজ'বিশ্বনাথ' প্রভৃতি 'বাৎসল্য' রসের কথা বলেছেন কিন্তু সমালোচকগণ 'শৃঙ্গারপ্রভৃতি শান্তপর্যন্তম্' —এই নবরসকেই সর্বাদিসম্মত রূপে গ্রহণ করেছেন। ভরতাচার্য আটটি রসের মধ্যে চারটি রসকে প্রধান বলেছেন— শৃঙ্গার, রৌদ্র, বীর ও বীভৎস। শৃঙ্গার থেকে হাস্য, রৌদ্র থেকে করুণ, বীর থেকে অদ্ভুত এবং বীভৎস থেকে ভয়ানক রস উদ্ভুত হয়—

"শৃঙ্গারাদ্ধি ভবেদ্ধাস্যো রৌদ্রাত্তু করুণো রসাঃ।
বীরাচ্চৈবাদ্ভুতোৎপত্তির্বীভৎসাচ্চ ভয়ানকঃ"॥[১২]

প্রথম চারটি রস কাব্যে প্রধান বা অঙ্গীরস হিসেবে ব্যবহৃত হতে পারে, পরবর্তী চারটি রস প্রধান রসের অঙ্গরস রূপে বা অপ্রধান রস রূপে কাব্যে ব্যবহৃত হবে। 'অগ্নিপুরাণ' অনুসারে 'রাগ-তৈক্ষ্ণ্য-অবষ্টম্ভ-সংকোচ' —এই রাগাদি চতুষ্টয় থেকে যথাক্রমে 'শৃঙ্গার, রৌদ্র, বীর ও বীভৎস' রসের উদ্ভব হয়। 'ধনঞ্জয়' তাঁর 'দশরূপকম্' গ্রন্থে 'শৃঙ্গার, বীর, বীভৎস ও রৌদ্র' —এই চারটি রসকেই স্বীকার করেছেন। অতএব উপরোক্ত আলোচনা থেকে স্পষ্ট হয় যে অলংকারশাস্ত্রের কোনও গ্রন্থে করুণ রসকে প্রধান বা অঙ্গীরস হিসেবে স্বীকার করা হয়নি। তাই শ্রী মধুসূদন অলংকারশাস্ত্রের নিয়ম মেনেই কাব্যের প্রারম্ভে বীর-রসাশ্রয়ী কাব্য রচনার কথা বলেছেন— "গাইব, মা, বীররসে ভাসি, মহাগীত"।

'মেঘনাদবধ'মহাকাব্যে বিভিন্ন রস প্রকাশিত হলেও কেবলমাত্র বীররস ও করুণরসেরই প্রাধান্য লাভ করেছে, বিশেষতঃ আমারা বীররস ও করুণরসের আলোচনার মধ্যদিয়ে অন্যান্য গৌনরসের অধিকার ও অন্বেষণ করার চেষ্টা করব। বীররসের স্থায়ীভাব উৎসাহ বা উৎসাহ থেকেই বীররসের উৎপত্তি, কাব্যের বিষয় লঙ্কা যুদ্ধ এবং তার উদ্যোগায়োজন যার প্রধান কারণ উৎসাহ। রাবণ, মেঘনাদ, লক্ষ্মণ যে কাব্যে যোদ্ধা-বীরপুরুষ এমনকি যুবরাজ-মহিষী প্রমীলা ও তাঁর চেড়ীগণ যে কাব্যে বীর-রমণী রূপে বর্ণিত, সে কাব্যে তো বীররসের প্রাধান্য থাকবেই। তাই কবি স্বয়ং গ্রন্থারম্ভে বলেছেন- "গাইব, মা, বীররসে ভাসি, মহাগীত"। কাব্যারম্ভে ভগ্নদূতের মুখে বীরবাহুর বীরত্বগাথা শ্রবণের পর শোকার্ত রাবণের হৃদয় বীরোচিত উৎসাহে পূর্ণ হয়—

"সাবাসি, দূত! তোর কথা শুনি
কোন্ বীর-হিয়া নাহি চাহে রে পশিতে
সংগ্রামে? ডমরুধ্বনি শুনি কার ফনী
কভু কি অলসভাবে নিবাসে বিবরে?
ধন্য লঙ্কা, বীরপুত্রধারী! চল, সবে,—"[১৩]

রামবংশের সাথে যুদ্ধে লঙ্কার প্রায় সকল যোদ্ধা নিহত হয়েছিলেন, বীর ছাড়া লঙ্কা মহাসমস্যায় পড়েছিল, সেই কারণেই রাবণ অসুর বংশের মর্যাদা বজায় রাক্ষার জন্য যা বলেছিলেন তাতে বীররস প্রকাশিত হয়েছে—

"বীরশূন্য লঙ্কা মম। কে আর রাখিবে
রাক্ষস-কুলের মান? যাইব আপনি।

সাজ, হে বীরেন্দ্র-বৃন্দ, লঙ্কার ভূষণ।"[১৪]

শুধুমাত্র বীর নয়, বীরাঙ্গনা নারীর কণ্ঠেও উৎসাহ পূর্ণ বীর রসের প্রকাশ আমারা দেখতে পাই যখন পতি মেঘনাদের অনুসন্ধানে প্রমীলা লঙ্কাপুরে যেতে চাইলে, সখীগণ রাঘবসেনা থাকায় তার যাত্রাপথে আশঙ্কার কথা বলেন। এই আশঙ্কাকে দূর করে প্রমীলার উৎসাহব্যঞ্জক উক্তি—

"দানব-নন্দিনী আমি; রক্ষঃ কুল-বধূ;
রাবণ শ্বশুর মম, মেঘনাদ স্বামী,—
আমি কি ডরাই, সখি, ভিখারী রাঘবে?
পশিব লঙ্কায় আজি নিজ ভুজ-বলে;
দেখিব কেমনে মোরে নিবারে নৃমণি?" [১৫]

রাঘবকূলেও আমরা বীররসের প্রকাশ দেখি। মেঘনাদের বধের কারণে গোটা স্বর্ণলঙ্কা যখন শোকাহত, তখন ক্রোধান্বিত লঙ্কারাজ রাবণ চতুরঙ্গ সহযোগে যুদ্ধে রাঘবকুলকে আহ্বান করেন, এই বিশাল রাক্ষস বাহিনীর কাছে রাঘবকুলের সেনাবাহিনী সত্যই তুচ্ছ, তাই এই কাল সমরে লক্ষণকে যেতে নিষেধ করাহলে রাবণের প্রতি ভ্রাতা লক্ষণের উক্তিতে বীররস প্রকাশিত হয়—

"ক্ষত্রকূলে জন্ম মম, রক্ষঃকুল পতি,
নাহি ডরি যমে আমি: কেন ডরাইব
তোমায়? আকুল তুমি পুত্রশোকে আজি,
যথা সাধ্যকর, রথি, আশু নিবারিব
শোক তব, প্রেরি তোমা পুত্রবর যথা।"[১৬]

ইন্দ্রজিতের মৃত্যু সংবাদ শুনে রাবণ প্রথমে মূর্ছিত হয়ে পড়লেন ঠিকই, কিন্তু বীরভদ্র যখন রুদ্রতেজ সঞ্চারিত করে তাঁর সম্বিত্ ফিরিয়ে আনলেন তখন থেকেই ধীরোদাত্ত নায়কোচিত মূর্তিতে তিনি মহাকাব্যের প্রকৃত নায়ক হয়ে উঠলেন। ইন্দ্রজিতের অন্যায় ভাবে গুপ্তহত্যার বিবরণ শোনা মাত্র রামানুজ লক্ষ্মণের প্রতি প্রতিশোধ নেওয়ার দৃঢ় সংকল্প গ্রহণের মাধ্যমে বীররস প্রকাশিত হয়েছে—

সরোষে— তেজস্বী আজি মহারুদ্রতেজে
কহিলা রাক্ষসশ্রেষ্ঠ, "এ কনক-পুরে
ধনুর্দ্ধর আছ যত, সাজ শীঘ্র করি
চতুরঙ্গে! রণরঙ্গে ভুলিব এ জ্বালা—
এ বিষম জ্বালা যদি পারি রে ভুলিতে![১৭]

এছাড়াও রাঘবকুলের সমুদ্রবন্ধন, বালীবধ, হনুমানের গন্ধমাদন পর্বে বিশল্যকরণী লতার আনয়নে, সর্বোপরি পুনরায় লক্ষ্মণসহ রামচন্দ্রের রাবণের সঙ্গে যুদ্ধে গমনে এতো বীরভাবের পরিচায়ক। যদিও রাঘবকুলের সহায়করূপে দেব-দেবী ছিলেন, কিন্তু দেব-দেবী যে কুলের ভয়ে সন্ত্রস্ত, তাদের সঙ্গে যুদ্ধ তো সত্যই বীরত্বের পরিচায়ক। এইরূপ উৎসাহব্যঞ্জক যুদ্দোদ্যোগ বর্ণনা কাব্যের বিভিন্ন জায়গায় বর্তমান-পঞ্চম, ষষ্ঠ, সপ্তম সর্গের অনেকস্থলেই বর্ণনায় ও বাক্যে বীর রস উচ্ছলিত হয়ে উঠেছে। কব্যখানিমূলত যুদ্ধ সম্বন্ধীয় বীররসাত্মক স্বয়ং কবি মধুসুদন এই অঙ্গীকার করলেও এর নানাস্থলে করুণ রসের অতিসুন্দর অভিব্যক্তি দেখতে পাই, বিশেষত; শেষ সর্গে করুণ রস যেন মূর্তিমান হয়ে

পাঠককে অভিভূত করে তোলে।

শোক থেকেই 'করুণ' রসের উৎপত্তি, একাব্যে বীর রসের পরেই করুণ রসের প্রাধান্য এবং করুণ রসের অভিব্যক্তি সত্যিই অতুলনীয়, কাব্যের শুরুতেই মূর্ত্তিমান করুণরস—

এ হেন সভায় বসে রক্ষঃকুল পতি,
বাক্য-হীন পুত্র-শোকে। ঝর ঝর ঝরে
অবিরল অশ্রুধারা-তিতিয়া বসনে,[১৮]

অষ্টম সর্গে রাবণের শক্তিশেলে নক্ষণের পতনে রামচন্দ্রের বিলাপ করুণ রস সৃষ্টি করে—

রণক্ষেত্রে! ভূপতিত যথায় সুরথী
সৌমিত্রী বৈদেহীনাথ ভূপতি ও
নীরবে। নয়নজল অবিরল বহি,
ভ্রাতৃলোহ সহ মিশি, তিতিছে মহীরে।[১৯]

লঙ্কার রণক্ষেত্র বর্ণনা, সভাস্থলে বীরবাহু জননী চিত্রাঙ্গদার বিলাপ, চতুর্থ সর্গে সীতা ও সরমার কথোপকথন, অষ্টম সর্গে মৃতপ্রায় লক্ষ্মণকে ক্রোড়ে করে রামের ক্রন্দন এবং সর্বশেষে নবম সর্গে মৃত মেঘনাদের সামরিক অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ার বর্ণনা ও প্রমীলার সহমরণ —এইসব স্থলে করুণরস সর্বোৎকৃষ্ট ভাবে প্রকাশিত হয়েছে, মেঘনাদের অন্ত্যেষ্টি ক্রিয়ায় পুত্রশোকাতুর রাবণ বীর নায়কের বেশ পরিত্যাগ করে সন্ন্যাসির বেশ ধারণ করেছেন—

বিশদ বস্ত্র, বিশদ উত্তরী
ধুতুরার মালা যেন ধূর্জটির গলে।[২০]
চিতারোহণ কালে প্রমীলার মুখে—
"-লো সহচরি, এতদিনে আজি
ফুরাইল জীব-লীলা জীবলীলাস্থলে"।[২১]

এবং তারপরে মেঘনাদ ও প্রমীলার চিতা সমক্ষে "বিশাদ বস্ত্র" ও "বিশদ উত্তরী" রাবণের মুখে—

ছিল আশা মেঘনাদ, মুদিব অন্তিমে
এ নয়নদ্বয় আমি তোমার সম্মুখে;[২২]

পিতৃহৃদয়ের অনুতাপ, অসহায় পিতার দীর্ঘশ্বাস আর বিলাপের মধ্যেই মহাকাব্যের সমাপ্তি। ফলে, যে করুণ রসে কাব্যের সূচনা সেই কারুণ্যের ধারাতেই কাব্যের সমাপন পাঠকচিত্তকে আকুলিত করে। মহাকাব্যের সমাপ্তিতে মেঘনাদের শবদাহের পরাবস্থাতে করুণ রসের প্রকাশ অত্যন্ত বেদনাময়—

করি স্নান সিন্ধুনীরে, রক্ষোদল এবে
ফিরিলা লঙ্কার পানে, আর্দ্র অশ্রুনীরে—
বিসর্জি প্রতিমা যেন দশমী দিবসে!
সপ্ত দিবানিশি লঙ্কা কাঁদিলা বিষাদে।[২৩]

বীর ও করুণ —এ দুটি অঙ্গীরস ছাড়াও আমরা অন্যান্য রসের প্রকাশ দেখতে পাই, যেমন শৃঙ্গারসের প্রকাশ আমরা মেঘনাদ ও প্রমীলার দাম্পত্যলীলায় দেখি, তাছাড়া কিছুটা প্রকাশিত হয় প্রেতপুরীতে কামাতুর প্রেত-প্রেতিনীর আচার-আচরণে। এছাড়া ভয়ানক ও

বীভৎস রস উভয়ই আমাদের একসঙ্গে প্রেতপুরী ও নরকবর্ণনা অংশে একসঙ্গে ধরা পড়ে। হাস্য রসের প্রকাশও গৌণ হলেও লক্ষ করা যায় প্রমীলা বাহিনীর হনুমানের প্রতি কথোপকথনে এবং সুগ্রীবের প্রতি রাবণের কথনে। অদ্ভুতরস ও পরিলক্ষিত হয়, যুদ্ধাদির ব্যাপার নিয়ে যে কাব্যের বর্ণনা সে কাব্যে যদি প্রেতপুরীর বর্ণনা থাকে সেখানে তো অদ্ভুত রসের প্রকাশ ঘটবেই, প্রথম সর্গে বিস্ময় ও ভয়ে ভগ্নদূতের মুখে বীরবাহুর যুদ্ধকাহিনি বর্ণনা, তৃতীয় সর্গে বীরবেশধারী প্রমীলাকে দেখে হনুমানের বিস্ময়ভাবাত্মক উক্তি এবং নৃমুণ্ডমালিনীকে বিদায় দিয়ে বিভীষণের কাছে রামের উক্তিতে অদ্ভুত রসের প্রকাশ পাই। রৌদ্ররস যা ক্রোধ থেকে জাত, রৌদ্ররসের প্রকাশ বহুস্থলে লক্ষ করি, যেমন বাসন্তী প্রমীলাকে লঙ্কায় যেতে বারণ করায় প্রমীলার উক্তিতে। আবার এছাড়া মেঘনাদ লক্ষ্মণকে ছদ্মবেশী অগ্নিদেব বলে ভ্রম হলে, দাশরথির রুষ্ট বচন। তাছাড়া রাক্ষস সৈন্যদিগের প্রতি মেঘনাদ বধের প্রতিবিধানে উদ্যোগী রাবণের ক্রোধান্বিত অভিভাষণ—

“দেব দৈত্য নর-রণে যার পরাক্রমে,
জয়ী রক্ষঃ অনীকিনি"[২৪]

শান্তরসের স্থায়ীভাব শান্তি বা নির্ব্বেদ, শান্তরসের অভিব্যক্তি ঘটেছে বীরবাহুর শোকে রাবণের উক্তিতে তথা সীতার মুখে পঞ্চবটী বাস বর্ণনায়, নিকুম্ভিলা যজ্ঞাগারে রাবণের খ্যাতি দেখে লক্ষ্মণের দ্বারা ঐশ্বর্যমহিমা জ্ঞাপিত হলে বিভীষণের উক্তিতে শান্তরসের প্রকাশ ঘটেছে। উপরিউক্ত নয় প্রকার রস ছাড়াও সংস্কৃত আলংকারিকগণ বাৎসল্যকেও একপ্রকার রস বলে স্বীকার করেছেন, স্নেহ থেকে যার উৎপত্তি। সংসারের যাবতীয় মাঙ্গলিক কার্যে যাঁহাদের কাছে করজোড়ে কল্যাণ প্রার্থনা করতে হয়, সেই সর্বকল্যাণময়ী লোকমাতৃকাগণ ভিন্ন বাৎসল্যরসের দেবতা আর কে হতে পারে? মেঘনাদের প্রতি মন্দোদরীর স্নেহ, বীরবাহুর প্রতি চিত্রাঙ্গদার স্নেহ। তাছাড়া রামের ভ্রাতৃস্নেহ প্রভৃতি বর্ননায় বাৎসল্যরসের প্রকাশ ঘটেছে, যেমন মেঘনাদের প্রতি রাবণের উক্তিতে—

এ কাল সমরে
নাহি হে প্রাণ মম পাঠাইতে তোমা
বারম্বার।[২৫]

মেঘনাদবধ-মহাকাব্যে সংস্কৃত অলংকারশাস্ত্রের নবরস তথা বাৎসল্য রসের সমাহার ঘটলেও বিশেষকরে বীর ও করুণ রসের প্রকাশ প্রকটিত হয়েছে, কাব্যে কোন রসের প্রাধান্য আছে এ নিয়ে বিতর্ক আছে, মাইকেল মধুসূদন দত্তের জীবনীকার ‘যোগীন্দ্রনাথ বসু’ও এ সম্পর্কে বলেছেন— “মেঘনাদবধে বীররসের অপেক্ষা করুণরসেরই প্রাধান্য।” একটু গভীর ভাবে নিরীক্ষণ করলে মেঘনাদবধ-মহাকাব্যের রস-বিচার সম্পর্কে বলাযায় যে- বীররস এই কাব্যের আভরণ মাত্র কিন্তু কাব্যদেহখানি করুণ রসেই অভিসিঞ্চিত। কাব্যের প্রতিসর্গেই বীর-রসের স্পর্শ রয়েছে, অলংকারশাস্ত্রের নিয়ম মেনেই একটি করুণরসাত্মক পরিস্থিতির পরেই বীরত্বব্যঞ্জক তেজোদ্দীপক বাক্যাবলীর ব্যবহার সমন্বয়সাধন করেছে, কিন্তু তথাপি কোথাও যেন পাঠকচিত্তে রাবণ, মন্দোদরী, প্রমীলা, এমন কি রাম, সীতার কাতর বিলাপও করুণ রসোৎপত্তি ঘটায়। কোন কোন সমালোচক মনে করেন যে এরজন্য কবি ততটা দায়ী নন, বরং পাঠকের কোমল-দুর্বল-চিত্তবৃত্তিই দায়ী। অলংকারশাস্ত্রের দৃষ্টিতে উপস্থিত বিবিধ-রস-বৈষম্যর আলোকে মানসিক দ্বন্দ্বের দোলাচলে ‘মেঘনাদবধ-মহাকাব্য’ পাঠকচিত্তে অত্যন্ত উপভোগ্য।

Endnotes

১. মেঘনাদবধ - প্রথম সর্গ।
২. তৈত্তিরীয়োপনিষদ্ (২।৭।২)।
৩. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়)।
৪. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়)।
৫. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়)।
৬. সাহিত্য দর্পণ (প্রথম পরিচ্ছেদ।৩)।
৭. উত্তররামচরিতম্ (৩/৪৭)।
৮. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়/১৫)।
৯. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়/১৭)।
১০. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়)।
১১. কাব্যপ্রকাশ (১ম উল্লাস/১)।
১২. ভরত-নাট্যশাস্ত্রম্ (ষষ্ঠ অধ্যায়/৩৯)।
১৩. মেঘনাদবধ - প্রথম সর্গ।
১৪. মেঘনাদবধ - প্রথম সর্গ।
১৫. মেঘনাদবধ - তৃতীয় সর্গ।
১৬. মেঘনাদবধ - প্রথম সর্গ।
১৭. মেঘনাদবধ – সপ্তম সর্গ।
১৮. মেঘনাদবধ – প্রথম সর্গ।
১৯. মেঘনাদবধ – অষ্টম সর্গ।
২০. মেঘনাদবধ – নবম সর্গ।
২১. মেঘনাদবধ – নবম সর্গ।
২২. মেঘনাদবধ – নবম সর্গ।
২৩. মেঘনাদবধ – নবম সর্গ।
২৪. মেঘনাদবধ – সপ্তম সর্গ।
২৫. মেঘনাদবধ – প্রথম সর্গ।

Bibliography

- সেন অতুলচন্দ্র, তত্ত্বভুষণ সীতানাথ, ঘোষ মহেষচন্দ্র, উপনিষদ্ অখণ্ড সংস্করণ, হরফ প্রকাশনী, কলিকাতা, ১৯৭২।
- বন্দোপাধ্যায়, ডঃ সুরেশচন্দ্র, ভরত নাট্যশাস্ত্র ১, নবপত্র প্রকাশন, কলিকাতা-৯, ১৯৫২।
- বন্দোপাধ্যায়, ডঃ সুরেশচন্দ্র, ভরত নাট্যশাস্ত্র ২, নবপত্র প্রকাশন, কলিকাতা-৯, ১৫ই মার্চ ১৯৫৬।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, ড: জয়ন্ত, গিরি, ড: পুষ্পেন্দু শেখর, মেঘনাদবধ কাব্য- বিকল্প পাঠ, দে'জ পাব্লিশিং, কোলকাতা, ২০১৫।
- সান্যাল, দীননাথ, মেঘনাদবধ কাব্য (মাইকেল মধুসূদন দত্ত), প্রজ্ঞাবিকাশ, কোলকাতা, জানুয়ারী ২০১২।
- শ্রী সুকুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, মাইকেল মধুসূদনের মেঘনাদবধ কাব্য (এ. এল, ব্যানার্জি সংস্করণ), মডার্ণ বুক এজেন্সী প্রা. লি., কলিকাতা, ১৯৯৮-৯৯।
- রায়, ড: জীবেন্দু, মেঘনাদবধ কাব্য (মাইকেল মধুসূদন দত্ত), শিলালিপি, কলিকাতা, মার্চ ১৯৯০।
- ব্যানার্জি, এ. এল, মাইকেল মধুসূদন দত্ত-প্রণীত মেঘনাদবধ কাব্য, মডার্ণ বুক এজেন্সী প্রা. লি. কলিকাতা, ১৯৭০।
- ভট্টাচার্য, আশুতোষ, দত্ত, ড: মিলন, মেঘনাদবধ কাব্য, সাহিত্যম্, কলিকাতা, ১২৬৭ সাল।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

বর্তমান মূল্যবোধে জৈন দর্শনের প্রাসঙ্গিকতা

Khagendra Chandra Das
Assistant Professor
Dept. of Philosophy
Sailajananda Falguni Smriti Mahavidyalaya
Khayrasole, Birbhum, West Bengal, India
Email: khagendrasfs@gmail.com

Abstract: ভারতীয় নীতিবিদ্যা (Indian Ethics) হল দর্শনের এমন একটি গুরুত্বপূর্ণ শাখা যা ভাল-মন্দ, সৎ-অসৎ, ন্যায়-অন্যায়, এই নৈতিক নিয়মাবলী ও মানবজীবনের পরম লক্ষ্য নিয়ে বিশদভাবে আলোচনা করে। তাঁরা শুধুমাত্র মানুষের আচরণগত দিক গুলি নির্দেশ করে না, বরং মানুষকে জীবনমুখী ও মুক্তিমুখী হতে সহায়তা করেছে। ভারতীয় নীতিবিদ্যায় মূল্যবোধের ধারণা (Concept of Values) প্রাচীন কাল থেকেই গভীর আধ্যাত্মিক ও আত্মবিকাশমুখ মানুষের জীবনের উপর ভিত্তি করে গঠিত হয়েছে। এই মূল্যবোধগুলি কেবলমাত্র কতকগুলি সামাজিক নিয়মের মধ্যে সীমাবদ্ধ নয় বরং মানুষের চূড়ান্ত কল্যাণ লাভের সহায়ক ও মোক্ষলাভের পথপ্রদর্শক হিসেবেও বিবেচিত হয়। সাধারণত মূল্যবোধ বলতে বোঝায়-জীবনে কোনটা ভাল বা উত্তম, কল্যাণকর, শুদ্ধ, ন্যায়সঙ্গত ও মুক্তি লাভে সহায়ক। ভারতীয় দর্শনে এগুলোকে ধর্ম, কর্ম, নৈতিক সদাচরণ ও জীবনের মৌলিক উদ্দেশ্যের সঙ্গে যুক্ত করা হয়েছে। জৈন দর্শন যদি আমরা মূল্যায়ন করি তবে লক্ষ্য করব যে, মূল্যবোধের ধারণা মূলত অহিংস ধর্ম,পুণ্য,পাপ থেকে আত্মশুদ্ধি ও মুক্তির পথকে কেন্দ্র করে গঠিত হয়েছে। তাঁদের মতে, নৈতিক মূল্যবোধ (values) বলতে বোঝায়, এমন নৈতিক নিয়মাবলী বা আদর্শক যা আত্মোন্নতি, অহিংস জীবনধারা ও যা সর্বজীবের পরম কল্যাণে সহায়ক। জৈন দর্শনে নৈতিক আদর্শ হিসাবে আমরা যদি লক্ষ্য করি তবে দেখব যে, আত্মার তিনটি অবস্থা (ত্রিরত্ন) তিনটি শব্দের দ্বারা নির্দেশ করা হয়েছে। এই তিনটি মহামূল্যবান রত্ন (সম্যক্‌দর্শন, সম্যক্‌জ্ঞান ও সম্যক্‌চরিত্র) মুক্তির একমাত্র মাধ্যম। আচার্য উমাস্বাতি তত্ত্বার্থসূত্রে বলেছেন, 'সম্যগ্ জ্ঞান-দর্শনচরিত্রানি মোক্ষমার্গঃ'। এই তিনটি রত্ন মিলিত হয়ে পরম পুরুষার্থ মোক্ষকে সম্পাদন করে থাকে। পঞ্চমহাব্রত (অহিংসা, সত্য, অস্তেয়, ব্রহ্মচর্য ও অপরিগ্রহ) এবং অনুব্রত এর ওপর ভিত্তি করেই এই দর্শনে নৈতিক মূল্যবোধের ধারণাটি গঠিত হয়েছে। জৈন নৈতিকতার মূল কেন্দ্রে রয়েছে অহিংসা নীতি। এটি শুধু কায়, মন, বাক্য, দ্বারা কোনো প্রাণীর ক্ষতি না করাকে বোঝায়। যে কোন জীবহত্যা, পশুহত্যা, এমনকি উদ্ভিদ বা জলের অণুজীব ধ্বংস করাও অপরাধ বলে এই দর্শনে বিবেচিত। নিজের লক্ষ্য ও চিন্তার সঙ্গে সামঞ্জস্য রেখে সর্বদাই সত্য কথা বলা উচিত। মিথ্যাকথন সর্বদাই পরিহার এবং বাক্য যেন অহিংস ও কল্যাণকর হয়- এই হল সত্যের নৈতিক রূপ। অন্যের কাছ থেকে অনুমতি ছাড়া কিছু না নেওয়া এবং ইচ্ছা, ভাবনা ও কর্মে চৌর্যবৃত্তির প্রতি সম্পূর্ণ বিরতবোধ থাকাকে অস্তেয় বোঝায়। সর্বদাই কামনা-বাসনা বা ইন্দ্রিয় সুখ সম্ভোগ থেকে সদামুক্ত থাকাই হল ব্রহ্মচর্য। কোন গৃহস্থ ও সন্ন্যাসী উভয়ের জন্য উপযুক্ত সংযমের নৈতিক বিধান রয়েছে। পার্থিব ধন-সম্পদ, বস্তুগত কাম্যবিষয় ও সম্পর্কের প্রতি আসক্তিহীনতা ভাবে বৈরাগ্য

জীবনযাপনই মুক্তির উত্তম পথের নিদান দেওয়া হয়েছে যা অপরিগ্রহ নামে খ্যাতি লাভ করেছে। এগুলি যারা পালন না করে তাঁরা নরকগামী হয়।

জৈন দর্শনের মূল্যবোধগুলো গভীরভাবে মনুষ্য জীবনের আত্মসংযম, অহিংস নীতি ও পরম মুক্তির লক্ষ্যকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছে। অপরদিকে এগুলি কেবল ব্যাক্তিগত নৈতিকতা নয়, বরং সর্বজীবের প্রতি সহমর্মিতা, সহানুভুতিতা ও সামাজিক সাম্য প্রতিষ্ঠারও একটি গুরুত্ব পূর্ণ মাধ্যম। বর্তমান সময়ে মূল্যবোধের বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা (Relevance of Values in the Present Context) বিষয়টি সমগ্র বিশ্বে সমালোচিত। আধুনিক প্রযুক্তিনির্ভর সমাজে অত্যন্ত মৌলিক ভিত্তি সিসাবে গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে আছে এই মূল্যবোধের ধারণা। আধুনিক কর্মময় গতিময়, প্রতিযোগিতা মূলক জীবনে এবং ভোগবাদী, সাম্রাজ্যবাদী মনোভাবের মধ্যেও ভারতীয় নৈতিক আদর্শ ও মূল্যবোধ মানবজীবনকে সঠিক পথে পরিচালিত করার প্রধান শক্তি প্রদান করে থাকে। মূল্যবোধ কেবমাত্র অতীতের ধ্যানধারণা নয় বরং তা আজকের সমাজ, উন্নতিশীল জাতির উন্নয়নের মৌলিক ভিত্তি। ভারতীয় মূল্যবোধ গুলি হল, যেমন- সত্য, অহিংসা, দায়িত্ববোধ, সামাজিক বিভিন্ন অনুষ্ঠান এগুলো আজও মানবসভ্যতার মূল চালিকাশক্তি। সমগ্র মানবজীবনের প্রতি করুণা, সহানুভূতি, সহমর্মিতা ও সমান দৃষ্টিভঙ্গি রেখেছ এই দার্শনিক সম্প্রদায়টি উচ্চস্থান গ্রহণ করেছে।

Keywords: মূল্যবোধ, মুক্তি, ধর্ম, অহিংসা, সত্য, পুরুষার্থ।

জৈন দর্শনে তিনটি মার্গ—

জৈন দর্শনে তিনটি মার্গ (জ্ঞান, দর্শন ও চরিত্র) হল মুক্তি লাভের পথ বা মোক্ষের একটি গুরুত্ব মাধ্যম। এগুলোকে মোক্ষ-মার্গ (মুক্তির পথ) হিসেবেও অভিহিত করা হয়, কারণ এই তিনটি উপাদান অবলম্বন করেই একজন মুক্তি পথের অনুগামী আত্মশুদ্ধি ও মুক্তি লাভ করতে পারেন। সম্যক্ জ্ঞান (Samyak Jñāna) হল সঠিক জ্ঞান। অর্থাৎ তত্ত্ব সমূহের প্রকৃত ও নির্ভুল জ্ঞানকে বোঝা। যেমন-জীব, অজীব, পুণ্য, পাপ, আস্রব, বন্ধ, সংবর ও নির্জরা ইত্যাদি। ''আচারাঙ্গ সূত্রে' জ্ঞান বলিতে ধর্ম সম্বন্ধীয় দৃষ্টি, অন্তর্দৃষ্টি অথবা জ্ঞান বুঝায়''।[1] সম্যক্ দর্শন (Samyak Darśana) হল সঠিক বিশ্বাস বা সত্য দর্শন। অর্থাৎ সত্য ধর্মে বিশ্বাস রাখা, তীর্থংকরদের প্রতি শ্রদ্ধা, এবং জৈন ধর্মীয় সত্যের উপর অবিচল আস্থা রাখা। "মন হইতে সমস্ত সন্দেহ ও অবিশ্বাস দূর করিয়া দেওয়া এবং বিশ্বাসকে সুপ্রতিষ্ঠিত করা ইহাই সম্যক্ দর্শনের উদ্দেশ্য। এই বিশ্বাস প্রবণতা জীবনের উৎকর্ষ সাধনের একটি নতুন পথ উন্মুক্ত করিয়া কর্মে প্রেরণা আনয়ন করে"।[2] সম্যক্ চরিত্র (Samyak Chāritra) হল নৈতিক সদাচরণ বা সঠিক আচরণ। অর্থাৎ জ্ঞান ও বিশ্বাস অনুযায়ী নিজেকে সংযত রাখা, পঞ্চ মহাব্রত পালন করে নৈতিক জীবনযাপন করা। "সম্যক্ চরিত্র বলতে নৈতিক চরিত্রের বিশুদ্ধতা বোঝায়"।[3] দৈহিক, মানসিক ও বাচনিক সংযমের দ্বারা বিশুদ্ধতা লাভ করতে হয়। জৈন দর্শনে এই তিনটি পথ— সম্যক্ দর্শন, সম্যক্ জ্ঞান ও সম্যক্ চরিত্রকে একত্রে মোক্ষের ত্রিমার্গ বা ত্রিরত্ন বলা হয়, কারণ এই ত্রিরত্ন অনুশীলন করেই মানুষ জন্ম-মৃত্যুর বন্ধন ছিন্ন করে পরিপূর্ণভাবে মোক্ষ লাভ করতে সক্ষম হন।

জৈন মতে নৈতিকতা—

জৈন মতে নৈতিকতা হচ্ছে এমন এক ধর্মীয় নীতি বা নৈতিক জীবনের ধারণা যা আত্মার দুঃখের আবরণ ছিন্ন করে, সর্বজীবের মুক্তির প্রতি সমান মনোভাব পোষণ করে তাদের নৈতিক দৃষ্টিভঙ্গি প্রসারিত করেছে। জৈন ধর্মে নৈতিকতা মূলত অহিংসার (Ahimsa) আদর্শকে কেন্দ্র করে গড়ে উঠেছে। কারণ এর লক্ষ্য হল সকলের মোক্ষ বা আত্মার মুক্তি অর্জন করা। জৈন নৈতিকতার মূল উৎস হল অহিংসা। "Non-violence is the highest virtue.It lays down the five great vows or the principles of morality".[4] অর্থাৎ অহিংসা বা প্রাণীহিংসা বর্জন, কারণ জৈন দর্শনে এটি সর্বোচ্চ নৈতিক আদর্শ হিসেবে বিবেচিত। তবে জৈন নৈতিকতার আরও কয়েকটি গুরুত্বপূর্ণ উপাদান রয়েছে, যেগুলি একত্রে 'পঞ্চ মহাব্রত' (Five great vows) নামে পরিচিত লাভ করেছে। এই পাঁচটি ব্রতই জৈন নৈতিকতার মূল ভিত্তি।পাঁচ মহাব্রত (পঞ্চ মহাব্রত) হল, অহিংসা (Ahimsa)- কোনো প্রাণীর প্রতিহিংসা না করা, কায় মন, বাক্যে। সত্য (Satya)- সর্বদা সত্য কথা বলা বা সত্যের স্বরূপকে কেন্দ্র করে জীবন পরিচালিত করা। অস্তেয় (Asteya)-চুরি না করা বা অন্যের জিনিস অনুমতি ছাড়া ব্যাবহার না করা। ব্রহ্মচর্য (Brahmacharya)— ইন্দ্রিয়কে সংযমে রাখা ও যৌন নিগ্রহ থেকে সর্বদাই বিরত থাকা, অথবা বিশেষত সন্ন্যাসীদের জন্য পূর্ণ সংযমের অনুশিলন করা। অপরিগ্রহ (Aparigraha) -অতিরিক্ত দ্রব্য বা ভোগবিলাস থেকে বিরত থাকা ও নিজেকে মানসিক তুষ্টির প্রতি সংযমী হওয়া।

জৈন মতে অহিংসার স্বরূপ—

জৈন মতে অহিংসার স্বরূপ অত্যন্ত পরিশীলিত, পরিবর্ধিত, গভীর ও সর্বব্যাপী স্থান দখল করে আছে। এটি শুধুমাত্র কাউকে শারীরিকভাবে দুঃখ দেওয়া নয় বরং কায়, মন ও বাক্য-এই তিন মাধ্যমেই কোনো প্রাণীর দুঃখ বা কষ্ট না দেওয়াকে বোঝায়। 'পরত্র জীবহিংসায়া বিরমনম্হিংসায়া পরিহারইব অহিংসা' অর্থাৎ, অন্য প্রাণীর যে কোন প্রকারের ক্ষতি থেকে সম্পূর্ণ বিরত থাকাই হল অহিংসা। ত্রিবিধ হিংসা বর্জন (কায়,মন ও বাক্য) কায়িক হিংসা সরাসরি কোন প্রাণীর উপর আঘাত করা, হত্যা করা বা দুঃখ প্রদান ইত্যাদি। মনসিক হিংসা কারো প্রতি বিদ্বেষ পোষণ, রাগান্বিত হওয়া, ঈর্ষা দেখানো। বাচিক হিংসা মিথ্যা বলা, গালাগালি করা, কটূক্তি করা বা কাউকে মানসিক ভাবে আঘাত করে কর্কশ বাক্য উচ্চারন করা। "Non-violence requires three principles which are called the three Guptis, the guptis of mental non-violence, verbal non-violence and physical non-violence".[5] সকল জীবের প্রতি শ্রদ্ধাশীল হওয়া। যেমন, একেন্দ্রিয় (একই ইন্দ্রিয়বিশিষ্ট) জীব যেমন-পাথর, জল, অগ্নি, বায়ু, অণুজীব ইত্যাদি। বহুইন্দ্রিয় (একাধিক ইন্দ্রিয়বিশিষ্ট) জীব যেমন-কীট, পাখি, জন্তু, মানুষ ইত্যাদি। জৈনদের মতে প্রতিটি জীব আত্মাসম্পন্ন অর্থাৎ তাঁরা মুক্তি লাভের যোগ্য, তাই সব জীবের সুরক্ষা আমাদের নৈতিক দায়িত্ব ও কর্তব্যের অন্তর্ভুক্ত। জৈন মতে অহিংসা শুধুই নিষেধ নয় বরং এটি ভালবাসা, করুণা ও সহানুভূতির ইতিবাচক আদর্শকে বোঝায়। অহিংসা মানে শুধু হত্যা করে ফেলা নয় বরং সহমর্মিতা, সহানুভূতি, মৈত্রী, দয়া ও ক্ষমাশীলতা মানসিক পবিত্রতার অন্তর্ভুক্ত। "মানসিক পবিত্রতা চার ভাবে লাভ করা যায়। যথা— ১) ভালবাসা, ২) আর্ত্তদের প্রতি ভালবাসা, ৩) সুখীদের প্রতি ভালবাসা এবং ৪) নির্দ্দয়ের প্রতি ভালবাসা"।

এই দর্শনে অহিংসা একটি জীবনচর্চা (Lifestyle)- মানসিক চিন্তা, সুখাদ্য গ্রহণ, মার্জিত পরিধান, এমনকি আমাদের হাঁটা-চলার মধ্যেও হিংসার প্রকাশ যেন না ঘটে সেটি লক্ষ্য রাখতে হবে। অহিংসা ও আত্মশুদ্ধির একটি গভীর সম্পর্ক আছে। হিংসা আত্মার উপর পাপের আস্তরণ সৃষ্টি করে অপরদিকে, অহিংস আচরণ আত্মাকে শুদ্ধ করে মোক্ষের পথে এগিয়ে নিয়ে যায়। জৈন নৈতিকতা আমাদের নিজেকে নিয়ন্ত্রণ করার উপরে গুরুত্ব দিতে হহায়তা করেছে। কামনা-বাসনা, রাগ, মোহ, অহংকার ইত্যাদি রিপুকে দমন করে নৈতিক জীবন হল উত্তম জীবন। জৈন মতে প্রতিটি জীবই আত্ম মর্যাদা সম্পন্ন ও মোক্ষের উত্তরাধিকারী। তাই সব জীবের প্রতি করুণা, সহানুভূতি ও সহিষ্ণুতা প্রদর্শন করা অত্যাবশ্যক। নৈতিক জীবন যাপন আত্মাকে শুদ্ধ থেকে শুদ্ধতর করে তুলে, পাপকর্ম হ্রাস করে যার মাধ্যমেই পরিশেষে মোক্ষ (বন্ধনহীন মুক্তি) লাভ হয়।

জৈন মতে সত্যের স্বরূপ—

জৈন মতে সত্যের স্বরূপ হল এমন কথা বলা বা বাক্য প্রয়োগ,অহিংস ও কল্যাণকর হয়। সত্যতা শুধু তথ্যগত সঠিকটা নয়, বরং তা হতে হবে দয়াপূর্ণ, নির্মল ও আত্মশুদ্ধিমূলক। সত্য এমন কিছু যা কারো অকল্যাণ বা কষ্টের কারণ না হয়ে, সর্বজীবের মঙ্গলের উদ্দেশ্যে উচ্চারিত একটি সার্বিক ভাবে সত্যবাক্য। ‘যৎ সত্যং তৎ হিতংচ, যৎ হিতং তৎ শুভংচ’ অর্থাৎ যা সত্য তা হিতকর এবং যা হিতকর তা শুভ বা কল্যাণকর হয়। “ত্রিবিধ শুদ্ধি (মন, বাক্য, কর্ম) সত্য শুধু মুখে বলা নয়, চিন্তায়, বাক্যে ও ব্যবহারে সত্যনিষ্ঠ হওয়া আবশ্যক। মনের মধ্যে যদি মিথ্যা বা ভ্রান্ত চিন্তা থাকে, তাহলে মুখে সত্য বললেও তা প্রকৃত সত্য নয়”।[6] জৈন দর্শনে সত্যের চর্চাও অহিংসার ওপর নির্ভর করে অগ্রসর হয়। যদি সত্য বলার ফলে কারো প্রাণহানী বা মানসিক ক্ষতি হয় তবে সেই সত্যও বর্জনশীল। যেমন কারো প্রাণ সংশয়ের কারণ হতে পারে এমন কঠিন সত্য বলা বা উচ্চারন করা নিষিদ্ধ। অসত্যের প্রকারভেদ বর্জন যেমন, মিথ্যা বলা, কুৎসা রটানো, মিথ্যা প্রশংসা, পরনিন্দা চর্চা করা। জৈন নীতিতে এগুলোকে অসত্য বলা হয় কারণ তা হিংসার সঙ্গে সম্পর্কিত। সত্যতা মানে দায়িত্বশীল বাকচর্চা করা, যেখানে মুখের কথাও আত্মিক অনুশীলনের একটি গুরুত্বপূর্ণ অংশ। সত্য কথায় যেন অহংকার, কটুক্তি, আঘাত, দ্বেষ না থাকে সেটা আমাদের লক্ষ্য রাখতে হবে। সত্য ব্রত পালনে জৈন সাধু-সন্ন্যাসীরা অর্থাৎ তির্থঙ্করর‍া একাধিক শর্ত মেনে চলেন। গৃহস্থদের জন্যও এটি একটি মূল নৈতিক ব্রত। জৈন মতে সত্যের স্বরূপ হল এমন সত্য বাক্য চর্চা করা যা কায়, মন ও বাক্যে নির্মল, অহিংস, কল্যাণকর ও আত্মশুদ্ধির সহায়ক। এটি কেবল তথ্যগত সত্য জ্ঞানলাভে সহায়ক নয় বরং এটি এক গুণগত সত্যচর্চা যা সর্ব জীবের মঙ্গলকে সামনে রেখে বলা হয়।

জৈন মতে অস্তেয়র স্বরূপ—

জৈন মতে অস্তেয়র স্বরূপ হল অন্যের অনুমতি ছাড়া কোনো কিছু গ্রহণ করা থেকে বিরত থাকা। এটি কেবল চুরি করা বা জোরপূর্বক কারো কাছ থেকে কিছু নেওয়া নয় বরং মনের ইচ্ছা, বাক্যের দ্বারা প্ররোচিত করা এবং শরীরিক কাজের মাধ্যমেও অন্যের সম্পত্তি, বস্তু হরণ করাকে অস্থেয় (অচৌর্য) বলে। ‘পরদ্রব্য গ্রহণানিচ্ছা অস্থেয়ম্’ অর্থাৎ অন্যের দ্রব্য অনুমতি ছাড়া গ্রহণ না করার ইচ্ছাই অস্থেয় ব্রতের মর্ম। ত্রিবিধ অস্থেয় বর্জন (কায়, মন ও বাক্য) কায়িক চুরি, জোর করে বা বলপূর্বক ভাবে অন্যের জিনিস নেওয়া। মনসিক চুরি, অন্যের জিনিস চুরি করার ইচ্ছা করা বা পরিকল্পনা করা। বাচিক চুরি, মিথ্যা কথা বলে

অন্যের কাছ থেকে কিছু গ্রহণ করা। জৈন দর্শনে বলা হয়েছে, পরসম্পত্তিতে আসক্তির নিবারণ করতে হবে। জৈন মতে শুধু চুরি নয় বরং বলা হয়েছে যদি কেউ অন্যের সম্পদ বা বস্তুতে লোভ সম্বরণ করতে না পারে তা অস্তেয়তার অন্তর্ভুক্ত। ''যে কোনো অনৈতিক উপায়ে সম্পদ অর্জন অস্তেয়। সত্য ও অহিংসার সঙ্গে সমন্বয়; অস্তেয়তা অহিংসার এক রূপ, কারণ এটি অন্যের ক্ষতি করে''।[7] এই কারণে সৎ পথে নৈতিক জীবন ও অহিংস আচরণের সঙ্গে অস্তেয় বর্জন একত্রে করা যায়। কিছু কিছু ক্ষেত্রে দেখা যায় যে, গৃহস্থ ও সন্ন্যাসীর নৈতিক জীবনে পার্থক্য আছে। যেমন, গৃহস্থরা অন্যের অনুমতি নিয়ে কিছু গ্রহণ করতে পারেন, তবে চুরি করা, প্রতারণা করা, দুর্নীতির সঙ্গে যুক্ত, সম্পূর্ণ ভাবে নিষিদ্ধ হয়েছে। অপরদিকে, সন্ন্যাসীরা একেবারেই কিছু গ্রহণ করেন না, তাঁরা নিজের ইচ্ছ দ্বারা কিছু গ্রহণ নিষিদ্ধ করাছেন। শুধুমাত্র ভিক্ষানুষ্ঠানের মাধ্যমে যা লাভ করা হয়, তাতেই সন্তুষ্ট থাকেন।

জৈন মতে ব্রহ্মচর্যের স্বরূপ—

জৈন মতে ব্রহ্মচর্যের স্বরূপ হল ইন্দ্রিয়কে কঠোর ভাবে নিয়ন্ত্রন করা বা যে কোন রকম যৌন কর্ম নিষিদ্ধ। "এটি কেবল যৌনতা ত্যাগ নয়, বরং মন, বাক্য ও দেহ-এই তিন মাধ্যমেই কামনাকে দমন করে আত্মার শুদ্ধি ও মোক্ষের পথে অগ্রসর হওয়া"।[8] 'ইন্দ্রিয়জয়ঃ ব্রহ্মচর্যম্' অর্থাৎ, সমস্থ কামভাব থেকে বিরত বা ইন্দ্রিয় জয়ের নামই ব্রহ্মচর্য। তাঁদের মতে ব্রহ্মচর্য মানে কেবলমাত্র যৌন কর্ম থেকে বিরত থাকা নয় বরং সমস্ত কামভাব, স্পর্শলোলুপতা, ইন্দ্রিয় আকর্ষণ ও ভোগবাসনার দমন করা। ত্রিবিধ ব্রহ্মচর্য হল (কায়, মন ও বাক্য) কায়িক সংযম— সমস্থ রকম যৌনসম্পর্ক, স্পর্শ, কাম সৃষ্টিকারক বা অনুপ্রেরণাদায়ক বস্তু থেকে নিজেকে দূরে রাখা বা নিয়ন্ত্রন করা। মনসিক সংযম— কামনা, আকর্ষণ, কামপ্রবণ চিন্তা মন থেকে দূর করা। বাচিক সংযম— অশ্লীল কথা বলা, কামনাবিষয়ক আলোচনা ত্যাগ করা। তাঁরা বলেছেন যে গৃহস্থরা যদি বিবাহিতও হয় তবুও বৈধ যৌন সম্পর্কের বাইরে যাওয়া কঠোর ভাবে নিষিদ্ধ এবং বলা হয়েছে যে, স্বামী-স্ত্রীর মধ্যে পবিত্রতা যেন রক্ষিত হয়। সন্ন্যাসীদের সম্পূর্ণ রূপে ব্রহ্মচর্য পালন বাধ্যতামূলক, যে কোন যৌন চিন্তা, স্পর্শ, কামনা পর্যন্ত নিষিদ্ধ করা হয়েছে। কামভাব আত্মার উপর পাপের আবরণ সৃষ্টি করে যার ফলে মুক্তিকামী হওয়া যায় না। ব্রহ্মচর্য ভাব আত্মাকে মলিনতামুক্ত ও বিশুদ্ধ করে মোক্ষের পথকে উন্মুক্ত করা দেয়। কাম-লোভলাসসা অনেক সময় হিংসা, প্রতারণার জন্ম দেয় তাই জৈন দর্শনে ব্রহ্মচর্য অহিংসার সম্প্রসারিত ও পরিবর্ধিত রূপ হিসেবেও বিবেচিত হয়।

জৈন মতে অপরিগ্রহের স্বরূপ—

জৈন মতে অপরিগ্রহের স্বরূপ হল অসংযত ভোগবিলাসের জন্য অপরে সম্পত্তি হরণ করা, ব্যক্তিগত আসক্তি ও অধিকার থেকে সম্পূর্ণ বিরত থাকা। এটি কেবলমাত্র বস্তুগত সম্পত্তি বা বাহ্যিক দ্রব্য গ্রহণের প্রতি অনাসক্তিহীন জীবন নয় বরং মনের লোভ, অধিকারবোধ, অসংযত ভোগের ইচ্ছা পরিহার করা এর অন্তর্ভুক্ত। 'পরিগ্রহবর্জনই অপরিগ্রহ' অর্থাৎ, যা কিছু আমাদের 'আমার' বলে মনে হয় এবং তাতে আমরা বস্তু বা দ্রব্যের প্রতি আকৃষ্ট হই, সেসবের পরিত্যাগ করাই হল অপরিগ্রহ "Non-possession means not to prossess surplus property".[9] ত্রিবিধ অপরিগ্রহ (কায়, মন ও বাক্য) কায়িক পরিগ্রহ বর্জন— প্রয়োজনের অতিরিক্ত দ্রব্য, সম্পদ, জমি, অলংকার, খাদ্য,

পোশাক ব্যবহার না করা। মনসিক পরিগ্রহ বর্জন— অপরে সম্পদকে নিজের বলে ভাবার মানসিকতা পরিত্যাগ করা। বাচিক পরিগ্রহ বর্জন— 'এটা আমার বলে অহঙ্কার করা', 'ওটা আমার চাই' এমন ভাষা প্রয়োগ না করা। অপরিগ্রহ জৈন দর্শনে একপ্রকার আত্ম-সংযমকেই বোঝানো হয়েছে যার ফলস্বরুপ স্বল্পে তুষ্টি, ভোগই মোক্ষের পথে সহায়ক হয়। প্রয়োজনের অতিরিক্ত ভোগ-বাসনা, সম্পত্তির আসক্তি আত্মাকে বন্ধনে আবদ্ধ করে এবং সম্পদ, লোভ-লালসা অনেক সময় হিংসা, প্রতারণা, যুদ্ধের মূল কারণ হয়ে উঠে। তাই অপরিগ্রহ মূলত অহিংসার পরিবর্ধিত রূপ প্রযোজ্য হয়। সন্ন্যাসীরা সর্বপ্রকার পরিগ্রহ বর্জন করেন। তাঁদের কাছে নির্দেশ আছে যে, কোনো সম্পত্তি, বাড়ি, পরিবার, এমনকি নিজের জন্য খাদ্যও সংরক্ষণ যাবে না। গৃহস্থরা পরিমিত ভোগে অভ্যস্ত হয়ে প্রয়োজনের অতিরিক্ত কিছু না রাখার চেষ্টা করেন।

জৈন দর্শনে পঞ্চ মহাব্রত—

জৈন দর্শনে পঞ্চ মহাব্রত হল পাঁচটি মৌলিক সামাজিক ব্যবহার যোগ্য নৈতিক ব্রত বা প্রতিজ্ঞা, যা একজন সন্ন্যাসী বা তির্থঙ্কর কিংবা আংশিকভাবে একজন গৃহস্থও পালন করেন। এই ব্রতগুলি আত্মার মলিনতা থেকে শুদ্ধিকরণ, পাপের হ্রাস ঘটিয়েত মোক্ষ (মুক্তি) অর্জনের জন্য অপরিহার্য। এগুলোর মধ্যে অহিংসা সর্বোচ্চ স্থান দখল করে আছে। অপরদিকে, বাকি সব ব্রতই মূলত অহিংসার সম্প্রসারিত রূপ। এই মহাব্রতের গুরুত্ব জৈন দর্শনে অপরিসীম, কারণ এগুলি আত্মশুদ্ধির উপায় হিসাবে কার্য করে। পাপকর্ম হ্রাস করে আত্মাকে মুক্তির পথে এগিয়ে নিয়ে যায়। এগুলোর মধ্যে পারস্পরিক সম্পর্ক বিদ্যমান রয়েছে যেমন- অপরিগ্রহ যদি আমরা পালন করি তবে হিংসাও কমে যাবে, অপরদিকে ব্রহ্মচর্য মানলে চুরিবিদ্যা ও মিথ্যা কথা বলা কমে যাবে। জৈন দর্শনে 'অনুব্রত' (Anuvrata) হল গৃহস্থ (গৃহী) ব্যক্তিদের জন্য নির্ধারিত নিয়ম বা পঞ্চ মহাব্রতের সহজ, সীমিত বা অনুশীলনযোগ্য রূপ। যেহেতু গৃহস্থরা সংসার জীবন যাপন করেন, সেহেতু তাদের পক্ষে সন্ন্যাসীদের মতো কঠোর ব্রত পালন সম্ভব নয়। তাই তাদের জন্য পাঁচটি অনুব্রত নির্ধারিত হয়েছে, যা নৈতিক ও কল্যাণময় জীবনের ভিত্তি হিসেবে কাজ করে।

ভারতীয় দর্শনে উল্লেখিত মূল্যবোধের বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা—

ভারতীয় দর্শনে উল্লেখিত মূল্যবোধের বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ও তাৎপর্যপূর্ণ সমসাময়িক বিষয়। ভারতীয় দর্শন, বিশেষত এর বিভিন্ন নৈতিক উপাদানসমূহ, আধুনিক মানব জীবনে নৈতিক দিশা দেখাতে ও মানবিক মূল্যবোধ বজায় রাখতে সাহায্য করে। বর্তমান সমাজে দুর্নীতি পরায়ণ, অসহিষ্ণুতা এবং আত্ম কেন্দ্রিক মনোভাবের মতো সমস্যাগুলো বেড়ে চলেছে। এই প্রেক্ষিতে বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনের মূলনীতি যা আজকের সমাজে সহনশীলতা ও শান্তিপূর্ণ সহাবস্থানের জন্য অপরিহার্য হয়ে উঠেছে। উপনিষদ ও গীতার তত্ত্ব জ্ঞান সত্যনিষ্ঠ ও কর্মনিষ্ঠ নীতি ন্যায় প্রতিষ্ঠায় সহায়ক। ভোগবাদী মনোভাবের প্রতিপক্ষ হিসেবে আধুনিক ভোগবাদী সমাজে ভারসাম্য রক্ষায় এই সম্প্রদায় গুলির গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা আছে। ভারতীয় দর্শনে ধর্ম মানে শুধুই কতকগুলি সামাজিক ব্যবহারিক আচার নয় বরং এক গভীর নৈতিক কর্তব্য যা সামগ্রিক কল্যাণের চেতনা বহন করে। নিঃস্বার্থ কর্ম ও দায়িত্ব পালনের যে ভাবনা, তা বর্তমান যুগে ব্যক্তিকে সমাজমুখী ব্যক্তিকেন্দ্রিক করে তোলে। আত্মজ্ঞানের সন্ধানের জন্য ধ্যান, যোগের গুরুত্ব

অপরিসীম৷ তাই এই সম্প্রদার গুলি মানসিক চাপ, উদ্বেগ ও হতাশা থেকে মুক্তির পথ নির্দেশ করেছে৷ আধুনিক মনোবিজ্ঞানেও বলা হয়েছে যে, যোগব্যায়াম ও ধ্যান মানসিক স্বাস্থ্য রক্ষায় জন্য কার্যকরী ভূমিকা পালন করে থাকে বলে৷ ভারতীয় দর্শনের মূল্যবোধের ধারণা চিরকালীন সামাজিক মঙ্গলের জন্য গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে৷ তবে বর্তমান সময়ে সামাজিক, রাজনৈতিক ও প্রযুক্তিগত বিভিন্ন সামাজিক জটিলতার কারণে এদের প্রাসঙ্গিকতা দৈনন্দিন জীবনে আরও বৃদ্ধি পেয়েছে৷ তাই পরিশেষে বলা যায় যে সামাজিক সমস্যার নিয়ন্ত্রণ, সহানুভূতি, ন্যায়-নীতিবোধ ও সত্যনিষ্ঠার মতো মূল্যবোধ গুলি আধুনিক সমাজের জন্য এক সুস্থ, সবল ও নৈতিক জীবন গঠনের দিশা দেখায়৷

Endnotes

1. লাহা বিমলাচরন, *জৈন গুরু মহাবীর,* প্রাচ্য বাণী মন্দির ৩, কলিকাতা, ১৯৪৪, পৃ.২১৷
2. পূর্ববৎ, পৃ.২১৷
3. পূর্ববৎ, পৃ.২২৷
4. Sharma I. C, *Ethical Philosophies of India*, Johnson Publishing Co, Lincoln, Nebraska, 1965, P.137.
5. Ibid, p.138.
6. Sharma I. C, *Ethical Philosophies of India*, Johnson Publishing Co, Lincoln, Nebraska, 1965, P.138.
7. Ibid, p. 138.
8. Moitra, Sushil Kumar, *The Ethics of Hindu,* Cal. 1956. P. 223.
9. Sharma I. C, *Ethical Philosophies of India*, Johnson Publishing Co, Lincoln, Nebraska, 1965, P.138.

Bibliography

- ভট্টাচার্য, গোপীনাথ, (১৯৯৫), *ভারতীয় দর্শন ও তার বিশিষ্ট ভূমিকা: তত্ত্ব ও প্রয়োগ।*
- বন্দ্যোপাধ্যায়, হিরণ্ময়, (১৯৮৮), *গৌতম বুদ্ধের দার্শনিক চিন্তা:* ধম্মপদ, কলকাতা৷
- (চক্রবর্তী, সত্যজ্যোতি, (২০২২), *সর্বদর্শন সংগ্রহ,:* ১ম খণ্ড, সাহিত্যশ্রী, কলকাতা৷
- গুপ্ত, দীক্ষিত, (২০০৪), *নীতিবিদ্যা:* শরৎ বুক, কলকাতা ।
- বসু, সুমিতা, ২০১১), *ভারতীয় দর্শন সমীক্ষা:* সদেশ, কলকাতা৷
- Hiriyanna, Mysore, (1969), *Philosophy Of Values:* The Cultural Heritage O India, Vol.III.
- Moitra, Sushil Kumar, (1956) *The Ethics Of Hindu,* Cal.
- মহাস্থবির পণ্ডিত ধর্মাধার, (২০১৫), *বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন:* মহাবোধি বুক এজেন্সি, কলকাতা৷
- বিদ্যারণ্য স্বামী, (১৯৮৪), *বৌদ্ধ দর্শন ও ধর্ম:* পশ্চিম বঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলিকাতা ।
- চৌধুরী, সুকোমল, (২০১৪), *গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন:* মহাবোধি বুক এজেন্সি, কলিকাতা,৭৩৷
- Sharma, I.C, (1965), *Ethical Philosophies of India*: Johnson Publishing Co, Lincoln, Nebraska.
- লাহা, বিমলাচরন,১৯৪৪), *জৈন গুরু মহাবীর:* প্রাচ্য বাণী মন্দির ৩, কলিকাতা ।
- Jain, A, (2015) *Selling yoga: from counterculture to pop culture,* Oxford: Oxford University Press.
- Jain, P. S, (1979) *The Jain path of purification: Berkeley*, Los Angeles, London: University of California Press.

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

বালগঙ্গাধর তিলকের গীতারহস্য ও অনুবাদক জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর

Dibyendu Chattopadhyay
Research Scholar
Dept. of Sanskrit, Pali & Prakrit
Visva Bharati University
Shantiniketan, West Bengal, India
Email: namastedibyendu@gmail.com

Abstract: মহাভারতের রক্তক্ষয়ী যুদ্ধক্ষেত্রে বেদনাহত কিংকর্তব্যবিমূঢ় অর্জুনকে ক্ষত্রিয়জনোচিত যুদ্ধকর্মে প্রবৃত্ত করবার জন্য শ্রীকৃষ্ণের অমৃতময়ী বানী ভগবদ্গীতা বিধৃত। জাতি,ধর্ম নির্বিশেষে ভারতীয়দের কাছে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা পরম সমাদৃত। উপনিষদসাহিত্যকে রবীন্দ্রনাথ ভারতের ব্রহ্মজ্ঞানের বনস্পতিরূপে বর্ণনা করেছেন। গীতা সেই উপনিষদের সারাংশ ও সর্বজনবোধ্য। শুধু ভারতে নয়, বহির্ভারতেও বহুমনীষী গীতার উচ্ছ্বসিত প্রশংসা করেছেন এবং অতিশ্রদ্ধার সঙ্গে গীতা অনুবাদ করেছেন, ব্যাখ্যা করেছেন এবং নানাভাবে গীতার দ্বারা প্রভাবিত হয়েছেন। প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয় মহামনীষী বালগঙ্গাধর তিলকের জীবনে গীতার প্রভাব এবং জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুরের এই বিশাল গ্রন্থে অনুবাদের বিপুল প্রয়াস। ভারতীয় মুক্তিযোদ্ধাদের মধ্যে গীতার প্রভাব ছিল অপরিসীম। আমরা জানি সুভাষ চন্দ্র বোস, ক্ষুদিরাম, ভগৎ সিং এবং অন্যান্য মুক্তিযোদ্ধার এই গ্রন্থটি অবশ্য পাঠ্য ছিল। গ্রন্থটি তাঁরা সর্বদাই নিজের সঙ্গে রাখতেন। কারণ এই গ্রন্থে ছিল জীবনের শক্তিমন্ত্র।

মনীষী বালগঙ্গাধরের সম্পূর্ণ কণ্ঠস্থ ছিল গীতাগ্রন্থ। মান্দালয় কারাগারে একটি বিভীষিকাময় পরিবেশে তিলক যখন ইংরেজদের হাতে বন্দী ছিলেন তখনই তিনি রচনা করছিলেন কালজয়ী গ্রন্থ গীতারহস্য বা কর্মযোগশাস্ত্র। এই গ্রন্থ রচনাকালে তিনি মূলগীতা বা কোন ভাষ্যই পাননি। সম্পূর্ণ স্মৃতি থেকেই রচনা করেন গ্রন্থটি। তিলকের মতে অধিকাংশ ভাষ্যই একদেশদর্শী। তাই তিনি এরকম একটি ভাষ্যের প্রয়োজনীয়তা তিনি অনুভব করেন। আজীবন ভারতবর্ষের মুক্তিযোদ্ধা স্বয়ং কর্মযোগী তিলক গীতাকে কর্মযোগের দৃষ্টিতেই ব্যাখ্যা করেন। গীতায় বলা হয়েছে কর্মের গতি কঠিন। শুধু তাই নয় কর্মের বন্ধও কঠিন- 'গহনা কর্মণো গতিঃ' (শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা 4/17)। কর্মের রহস্যকে তিনি বিশদভাবে ব্যাখ্যা করেছেন। মহামান্য তিলক গ্রন্থটি মাহারাষ্ট্রী ভাষায় রচনা করেন। পরে জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর এটি বাংলায় অনুবাদ করে অগণিত বঙ্গবাসীকে উপকৃত করেন। এই ভাষ্য রচনার প্রধান উদ্দেশ্য ছিল মানবসমাজকে কর্মযোগে উদ্বুদ্ধ করা। এই প্রসঙ্গে তিনি জ্ঞানযোগ ও ভক্তিযোগের ব্যাখ্যাও করেন এবং সকল পন্থার মধ্যে একটি সমন্বয় সাধনের প্রয়াস করেন। এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধে সংক্ষেপে তিলকের ব্যাখ্যা ও জ্যোতিরিন্দ্রনাথের গীতা রহস্য উদঘাটনের প্রয়াস অতি সংক্ষেপে আলোচনা করা হবে।

Keywords: বালগঙ্গাধর তিলক, গীতারহস্য, জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর, কর্মযোগ, মান্দালয় কারাগার।

মহাভারতের রক্তক্ষয়ী যুদ্ধক্ষেত্রে বেদনাহত কিংকর্তব্যবিমূঢ় অর্জুনকে ক্ষত্রিয়জনোচিত যুদ্ধকর্মে প্রবৃত্ত করবার জন্য শ্রীকৃষ্ণের অমৃতময়ী বানী ভগবদ্গীতা বিধৃত। জাতি,ধর্ম

নির্বিশেষে ভারতীয়দের কাছে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা পরম সমাদৃত। উপনিষদসাহিত্যে সূক্ষাতিসূক্ষ্ম তত্ত্ব সমাজের সকলের কাছে বোধগম্য হয় না। সেই ক্ষেত্রে উপনিষদের সারমর্ম শ্রীকৃষ্ণ মনোজ্ঞ ভাষায় বিবৃত করে সকলের কাছে উপনিষদেরই তাৎপর্য্যই উদঘাটিত করলেন। উপনিষদসাহিত্যকে রবীন্দ্রনাথ ভারতের ব্রহ্মজ্ঞানের বনস্পতিরূপে বর্ণনা করেছেন। গীতা সেই উপনিষদের নির্যাস ও সর্বজনবোধ্য। মনীষী সর্বপল্লী রাধাকৃষ্ণন্ সূত্রকারে গীতার মাহাত্ম্য বর্ণনা করে বলেছেন— The Gita asks us to work in imitation of the Lord for the purpose of Lokasamgaha or the greatest good of the greatest number – the unification of humanity in universal sympathy. The Gita is designed to provide a solution to all human problems. It reconciles and harmonizes spiritual freedom with work in the world.

শুধু ভারতে নয়, বহির্ভারতেও বহুমনীষী গীতার উচ্ছসিত প্রশংসা করেছেন এবং অতিশ্রদ্ধার সঙ্গে গীতা অনুবাদ করেছেন,ব্যাখ্যা করেছেন এবং নানাভাবে গীতার দ্বারা প্রভাবিত হয়েছেন। এর থেকে বোঝা যায় গীতা আমাদের জাতীয় ধর্মগ্রন্থ হলেও ধর্ম শব্দটি সংকীর্ণ অর্থে প্রয়োগ করা হয়নি। গীতার তুল্য উদার দ্বিতীয় কোন গ্রন্থ নেই। এই উদারতার পরিচয় পাওয়া নিম্নলিখিত শ্লোকে—

> "যো যো যাং যাং তনুং ভক্তঃ শ্রদ্ধয়ার্চিতুমিচ্ছতি।
> তস্য তস্যাচলাং শ্রদ্ধাং তামেব বিদধাম্যহম্।।"[1]

অর্থাৎ যে ভক্ত যে দেবতার উদ্দ্যেশ্যে ভক্তি সহকারে অর্চ্চনা করতে চাই, আমি সেই দেবতার প্রতি তার ভক্তি জোরদার করি।।

প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয় মহামনীষী বালগঙ্গাধর তিলকের জীবনে গীতার প্রভাব এবং জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুরের এই বিশাল গ্রন্থে অনুবাদের বিপুল প্রয়াস। ভারতীয় মুক্তিযোদ্ধাদের মধ্যে গীতার প্রভাব ছিল অপরিসীম। আমরা জানি সুভাষ চন্দ্র বোস, ক্ষুদিরাম, ভগৎ সিং এবং অন্যান্য মুক্তিযোদ্ধার এই গ্রন্থটি অবশ্য পাঠ্য ছিল। গ্রন্থটি তাঁরা সর্বদাই নিজের সঙ্গে রাখতেন। কারণ এই গ্রন্থে ছিল জীবনের শক্তিমন্ত্র।

ভারতের লোকমান্য মুক্তিযোদ্ধা মনীষী বালগঙ্গাধরের সম্পূর্ণ কণ্ঠস্থ ছিল গীতাগ্রন্থ। মান্দালয় কারাগারে একটি বিভীষিকাময় পরিবশে তিলক যখন ইংরেজদের হাতে বন্দী ছিলেন তখনই তিনি রচনা করছিলেন কালজয়ী গ্রন্থ গীতারহস্য বা কর্মযোগশাস্ত্র। এই গ্রন্থ রচনাকালে তিনি মূলগীতা বা কোন ভাষ্যই পাননি। সম্পূর্ণ স্মৃতি থেকেই রচনা করেন গ্রন্থটি।

ভারতীয় নানা ভাষায় শঙ্করাচার্য থেকে শুরু করে আধুনিককাল পর্যন্ত গীতার অগণিত ভাষ্য পাওয়া যায়। নানাজনের রচিত গীতার ভাষ্য গ্রন্থটির অত্যন্ত জনপ্রিয়তাই সূচনা করে। তথাপি তিলকের মনে হয়েছিল যে সমস্ত ভাষ্যই একদেশদর্শী। কেউ অদ্বৈতবাদী, কেউ বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী আবার কেউ বা দ্বৈতাদ্বৈতবাদী এইপ্রকারে ভাষ্যগুলি রচিত হয়েছে। এই কারণে তিলক এমন একটি ভাষ্য রচনা করতে প্রবৃত্ত হলেন যেটি গীতাগ্রন্থের একটি বাস্তবিক ও সম্পূর্ণ পরিচয় পাঠকের কাছে তুলে ধরতে পারে। ভাষ্যটি মাহারাষ্ট্রী ভাষায় রচিত হয়েছে। তিলকের পিতার অসুস্থতার সময়ে তিলক তাঁর পিতাকে প্রতিদিন গীতা পাঠ করে শোনাতেন সেই সময়ই গীতার উপর তাঁর বিশেষ আকর্ষণ জন্মাই। পরবর্তীকালে গীতায় তাঁর ধ্যান জ্ঞান হয়ে উঠেছিল।

গীতা এবং উপনিষদ ঠাকুর পরিবারের সকলেরই জীবন গঠনের ভিত্তি। ব্রহ্মনিষ্ঠ মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুরের পুত্র জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর তাঁর মেজো দাদা সত্যেন্দ্রনাথ ঠাকুরের কাছে মাহারাষ্ট্রী ভাষা শেখে তিলকের নবীন গীতাভাষ্যের অনুবাদ করেছেন। জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর শেষজীবনে গীতা চর্চাতেই নিমগ্ন ছিলেন। জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর গীতারহস্যের কিছু অংশ অনুবাদ করে মাসিক পত্রিকায় প্রকাশিত করেন। সত্যেন্দ্রনাথ ঠাকুর তাঁকে সমগ্র গ্রন্থ অনুবাদের জন্য অনুরোধ করেন এবং লোকমান্য তিলকের কাছে অনুবাদ প্রকাশের অনুমতি প্রার্থনা করেন। তিলকের ইচ্ছা ছিল উপযুক্ত ব্যক্তি দ্বারা বঙ্গভাষাতেও এর অনুবাদ প্রকাশ করাবেন তাই তিনি সত্যেন্দ্রনাথ ঠাকুরের মহাশয়ের প্রস্তাবে সম্মত হয়ে পত্র দিলেন। মহামনীষী জ্যোতিরিন্দ্রনাথের সঙ্গে তিলকেরও পত্রালাপ হয়। এই ভাষ্য অনুবাদের ভূমিকায় জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর লিখেছেন— লোকমান্য মহাত্মা তিলক তাঁহার প্রণীত গীতারহস্য বঙ্গভাষায় অনুবাদ করিবার ভার আমার প্রতি অর্পণ করিয়া আমাকে গৌরবান্বিত করিয়াছেন। তাঁহার অনুরোধক্রমে বঙ্গবাসীর কল্যানকামনায়, বঙ্গসাহিত্যের উন্নতিকল্পে- অতীব দুরূহ ও শ্রমসাধ্য হইলেও আমি এই গুরুভার স্বেচ্ছাপূর্বক গ্রহণ করিয়াছিলাম।ভগবানের কৃপাই এতদিনের পর উহা গ্রন্থাকারে প্রকাশ করিয়া, আমার এই কঠিন ব্রত উৎযাপন করিতে সমর্থ হইয়াছি। কেবল একটা আক্ষেপ রহিয়া গেল —এই অনুবাদ গ্রন্থখানি মহাত্মা তিলকের করকমলে স্বহস্তে সমর্পণ করিতে পারিলাম না। তাহার পূর্বেই তিনি ভারতবাসীকে শোকসাগরে ভাসাইয়া দিব্যধামে চলিয়া গেলেন। অনুবাদকর্মের শেষে জ্যোতিরিন্দ্রনাথ তত্ত্ববোধিনী পত্রিকায় এটি প্রকাশ করেছিলেন। যাইহোক জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর এটি বাংলায় অনুবাদ করে অগণিত বঙ্গবাসীকে উপকৃত করেন।

মূল অনুবাদের ভাষ্যগ্রন্থের শেষে সমগ্র গীতাটির অনুবাদ এবং রহস্য উদঘাটনের কৃতিত্ব জ্যোতিরিন্দ্রনাথ তার ভ্রাতুষ্পুত্র ক্ষিতিন্দ্রনাথকে অর্পণ করেন। অনুবাদটির বৈশিষ্ঠ হল সর্বদায় দুই বা ততোধিক শ্লোককে একত্রে নিয়ে অনুবাদ করা হয়েছে।

গীতারহস্য গ্রন্থটি পঞ্চদশ প্রকরণে বিভক্ত করা হয়েছে এবং শেষে একটি পরিশিষ্ট প্রকরণও রয়েছে। যথা— বিষয়প্রবেশ, কর্মজিজ্ঞাসা, কর্মযোগশাস্ত্র, আধিভৌতিকসুখবাদ, সুখদুঃখবিবেক, আধিদৈবতপক্ষ-ক্ষেত্র-ক্ষেত্রবিচার, কাপিল সাংখ্যশাস্ত্র অথবা ক্ষর-অক্ষর বিচার, বিশ্বের রচনা ও সংহার, অধ্যাত্ম, কর্মবিপাক ও আত্মস্বাতন্ত্র্য, সন্ন্যাস ও কর্মযোগ, সিদ্ধাবস্থা ও ব্যাবহার, গীতাধ্যায়সঙ্গতি, উপসংহার।

বিষয়প্রবেশ নামক প্রথম প্রকরণে আলোচ্য বিষয় গীতা শব্দের অর্থ,গীতার বর্ণনা, প্রস্থানত্রয়ী ও তার সাম্প্রদায়িক ভাষ্য। শঙ্করাচার্য,রামানুজ, শ্রীধর প্রভৃতির সাম্প্রদায়িক দৃষ্টি ইত্যাদি এবং তার নিবারণার্থ গীতার উপদেশ। কর্মজিজ্ঞাসা নামক দ্বিতীয় প্রকরণে আমাদের শাস্ত্রকারদের দৃষ্টির উদারতা, মাতা-পিতা প্রভৃতির প্রতি কর্তব্যবোধ, ধর্ম ও অধর্মের সূক্ষ্মতা এবং গীতার অপূর্বতার আলোচনা দেখা যায়। কর্মযোগশাস্ত্র নামক তৃতীয় প্রকরণে গীতার প্রতিপাদ্য কর্মযোগ, ধর্ম শব্দের দুই অর্থ ব্যাবহারিক ও পারলৌকিক ধর্মনির্ণয় ইত্যাদি। আধিভৌতিকসুখবাদ নামক চতুর্থ প্রকরণে প্রতিপাদ্য বিষয় হল আধিভৌতিকসুখবাদ প্রসঙ্গে চার্বাক মত, হবসের মত, কর্ম অপেক্ষা কর্তার বুদ্ধির মহত্ব, পরোপকারের উদ্দ্যেশ্য ইত্যাদি। সুখদুঃখবিবেক নামক পঞ্চম প্রকরণে সুখ দুঃখ বিপর্যয়, দুঃখের আধিক্য, আধ্যাত্মিক সুখের শ্রেষ্ঠতা ও নিত্যতা, সেই প্রসঙ্গে তিনি বহু শাস্ত্রকারদের মতের আলোচনা করেছেন। আধিদৈবতপক্ষ-ক্ষেত্র-ক্ষেত্রবিচার নামক ষষ্ঠ প্রকরণে

কর্মেন্দ্রিয়, মন, জ্ঞানেন্দ্রিয়ের ব্যাপার, মন-বুদ্ধির কাজ, একই বুদ্ধির সাত্ত্বিক প্রভৃতি ভেদ, ক্ষর এবং অক্ষর বিচারের প্রস্তাবনা আলোচিত হয়েছে।

কাপিল সাংখ্যশাস্ত্র অথবা ক্ষর-অক্ষর বিচার নামক সপ্তম প্রকরণে সাংখ্য শব্দের অর্থ, মোক্ষের আলোচনা, সাংখ্যের পুরুষ এবং বেদান্তের পুরুষ ইত্যাদির আলোচনা দেখা যায়। বিশ্বের রচনা ও সংহার নামক অষ্টম প্রকরণে জ্ঞান বিজ্ঞানের লক্ষণ, সৃষ্টির উৎপত্তিক্রম এবং আধুনিক উৎপত্তিবাদের স্বরূপ প্রভৃতি গূঢ় তত্ত্বের আলোচনা দেখা যায়। দ্বৈতবাদের উৎপত্তি, গীতা এবং উপনিষদ উভয়েরই প্রতিপাদন করে জীব কীপ্রকারে পরমেশ্বরের অংশ হয়, মোক্ষের স্বরূপ ও সিদ্ধি অবস্থার বর্ণনা ইত্যাদি অধ্যাত্ম নামক নবম অধ্যায়ে আলোচিত হয়েছে। মায়াসৃষ্টি ও ব্রহ্মসৃষ্টি, জ্ঞান শব্দের অর্থ, জ্ঞান বিনা কর্ম থেকে মুক্তি নেই, কর্মক্ষয়ের স্বরূপ, দেবযান, পিতৃযান, জীবনমুক্তির অবস্থা ইত্যাদি বিষয়ের বর্ণনা কর্মবিপাক ও আত্মস্বাতন্ত্র্য নামক দশম প্রকরণে আলোচিত হয়েছে। সন্ন্যাস এবং কর্মযোগ নামক একাদশ প্রকরণে সন্ন্যাস শব্দের অর্থ, সন্ন্যাস যোগ এবং কর্ম,যোগের মধ্যে কর্মযোগের শ্রেষ্ঠত্ব, লোকসংগ্রহ এবং তার লক্ষণ, ঈশাবাস্যোপনিষদের মন্ত্রের শঙ্করভাষ্যের বিচার ইত্যাদি আলোচিত হয়েছে। সিদ্ধাবস্থা ও ব্যাবহার নামক দ্বাদশ প্রকরণে স্থিতপ্রজ্ঞ, সমাজের পূর্ণ অবস্থায় কর্মযোগীর স্থিতপ্রজ্ঞের আচরণ জ্ঞানী ব্যক্তির কর্তব্য, লোকসংগ্রহ ও কর্মযোগ, স্বার্থ, পরার্থ ও পরমার্থের আলোচনা দেখা যায়। ভক্তিমার্গ নামক ত্রয়োদশ প্রকরণে ভক্তিমার্গ, গীতা ধর্মে প্রতিপাদিত শ্রদ্ধা এবং জ্ঞানের মিলন, ভক্তি ও কর্মে অবিরোধ, সকল ধর্ম অপেক্ষা গীতাধর্মের শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদিত হয়েছে। গীতাধ্যায়সঙ্গতি নামক চতুর্দশ প্রকরণে কর্ম, ভক্তি ও জ্ঞানের সমন্বয় সাধন,গীতার শেষে কর্মযোগই প্রতিপাদ্য ইত্যাদি বিষয়ের বিশদ আলোচনা দৃষ্ট হয়। উপসংহার নামক পঞ্চদশ প্রকরণে ইমানুয়েল, কান্ট, গ্রাহাম গ্রিন ইত্যাদি পাশ্চাত্য মনীষীদের আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা সহিত গীতার সাম্য নিরূপণ, কর্মযোগে কলিযুগীয় সংক্ষিপ্ত ইতিহাস, এই প্রসঙ্গে জৈন, বৌদ্ধ,ভগবদ্ভক্ত, রামদাস প্রভৃতির কথা আলোচনা, গীতা ধর্মের নিত্যতা ও সমতা আলোচিত হয়েছে।

গীতারহস্য গ্রন্থটি কর্মযোগ গ্রন্থ নামে পরিচিত। আজীবন ভারতবর্ষের মুক্তিযোদ্ধা স্বয়ং কর্মযোগী তিলক গীতাকে কর্মযোগের দৃষ্টিতেই ব্যাখ্যা করেন। গীতায় বলা হয়েছে কর্মের গতি কঠিন। শুধু তাই নয় কর্মের বন্ধও কঠিন— 'গহনা কর্মণো গতিঃ'[2]। কর্মের রহস্যকে তিনি বিশদভাবে ব্যাখ্যা করেছেন। তিলকের দৃষ্টিতে গীতাই কর্মযোগের প্রাধান্য। ভগবান অর্জুনকে সর্বতোভাবে বুঝিয়েছেন যে জ্ঞান ও ভক্তি, কর্মের পরিপন্থী নয়, পরন্তু কর্মের পরিপোষক ও সহায়।জ্ঞান ও ভক্তি কর্মে গিয়ে পরিসমাপ্তি হয় ও পরিণতি লাভ করে। গীতায় জ্ঞানমূলক ভক্তিপ্রধান কর্মযোগের প্রতিপাদন করা হয়েছে। তিলকের মতে মানুষ কখনো কর্ম থেকে মুক্ত হতে পারে না। সেজন্য নিবৃত্তিমার্গ গীতার মার্গ নয়, কর্মমার্গই গীতার মার্গ।

তিলক জ্ঞানযোগ ও ভক্তিযোগের ব্যাখ্যাও করেন এবং সকল পন্থার মধ্যে একটি সমন্বয় সাধনের প্রয়াস করেন। অর্জুনকে যুদ্ধকার্যে প্রবৃত্ত করাই হল শ্রীকৃষ্ণের মুখ্য উদ্দেশ্য ছিল। মহামান্য তিলক মনে করতেন গীতায় যোগ শব্দের অর্থ হল কর্ম। যোগী এবং কর্মযোগী দুটি শব্দই গীতায় সমানার্থক এবং এর অর্থ হল যে ব্যক্তি যুক্তি বা বুদ্ধিমত্তার সাথে কাজ করেন। মহাভারত এবং গীতায় 'কর্মযোগ' শব্দটি যেহেতু বড় তাই ছোট 'যোগ' শব্দটি বেশী ব্যবহৃত হয়েছে। মহাভারতে যোগ শব্দ প্রসঙ্গে বলা হয়েছে— 'প্রবৃত্তিলক্ষণো যোগঃ জ্ঞানং সন্ন্যাসলক্ষণম্।' জনক প্রভৃতি রাজারা কর্মের দ্বারা সিদ্ধি প্রাপ্ত করেছেন। জনকের

দেখানো পথের নাম যোগ। তাই গীতার যোগ শব্দটিকেও একই অর্থ দিতে হবে। কারণ গীতায় জনকের পথের কথা বলা হয়েছে—

"কর্মণৈব হি সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয়ঃ।
লোকসংগ্রহমেবাপি সংপশ্যন্ কর্তুমর্হসি।। "[3]

মানুষের জীবন নির্বাহের অনাদিকাল থেকে দুটি মার্গ চলে আসছে। গীতায় শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন—

"লোকেঽস্মিন্ দ্বিবিধা নিষ্ঠা পুরা প্রোক্তা ময়ানঘ।
জ্ঞানযোগেন সাংখ্যানাং কর্মযোগেন যোগিনাম্।। "[4]

অর্থাৎ হে নিষ্পাপ অর্জুন! আমি জ্ঞান অর্জনের দুটি পথের বর্ণনা করেছি। জ্ঞানযোগ হল সেই সমস্ত মানুষের জন্য যারা দার্শনিক আলোচনায় আগ্রহী এবং কর্মযোগ হল সেই সমস্ত মানুষের জন্য যারা কর্মে আগ্রহী। প্রথম মার্গকে সাংখ্য বা সাংখ্যনিষ্ঠ বলে দ্বিতীয়টিকে কর্মযোগ বা যোগ বলে। এই উভয় মার্গের মধ্যে কর্মযোগ শ্রেয়—

"সন্ন্যাসঃ কর্মযোগশ্চ নিঃশ্রেয়সকরাবুভৌ।
তয়োস্তু কর্মসন্ন্যাসাৎ কর্মযোগো বিশিষ্যতে।।"[5]

গীতায় শ্রীকৃষ্ণ সাংখ্য এবং যোগের কথা উল্লেখ করেছেন। সে সম্বন্ধে তিলক বলেছেন যে আচার্য কপিল প্রাচীন বেদান্তের সিদ্ধান্তকে কিছু পরিবর্তন ও সংস্কারসাধন করে সাংখ্যশাস্ত্র রচনা করেন—

"ইতি ক্ষেত্রং তথা জ্ঞানং জ্ঞেয়ং চোক্তং সমাসতঃ।
মদ্ভক্ত এতদ্বিজ্ঞায় মদ্ভাবায়োপপদ্যতে।।"[6]

উপরি উক্ত মতের বিশদে ব্যাখ্যা করেছেন শ্লোক উদ্ধৃতি দিয়ে দিয়ে। যেমন—

"পরস্তস্মাত্তু ভাবোঽন্যোঽব্যক্তোঽব্যক্তাৎ সনাতনঃ।
যঃ স সর্বেষু ভূতেষু নশ্যৎসু ন বিনশ্যতি।।"[7]

লোকমান্য তিলক বৈদিক বাঙ্ময়, জ্যোতিষ, সাহিত্য এবং পুরাতত্ত্ব শাস্ত্রের বিখ্যাত পণ্ডিত ছিলেন। গীতারহস্য গ্রন্থে বালগঙ্গাধর তিলকের অপরিসীম পাণ্ডিত্য ব্যক্ত হয়েছে। কারাগারে থাকাকালীন যখন গ্রন্থটি রচনা করেছেন তখন তাঁর কাছে স্মৃতিসাহায্যকারী কোন পুস্তকই ছিল না। তথাপি তিনি বহু ভাষ্যের, পাশ্চাত্য পণ্ডিত এবং মীমাংসক প্রভৃতি নানা শাস্ত্রকারদের মত নিজের স্মৃতি থেকে তিনি এই গ্রন্থে উল্লেখ করেছেন এবং তাঁদের মতকে যেখানে প্রয়োজন সেখানে খণ্ডনও করেছেন। তিলকের আলোচনায় বিপুল ভারতীয় শাস্ত্রের যে বিচরণ তা বাস্তবিকই অত্যন্ত বিস্ময়কর। সত্যিই ধন্য তাঁর স্মৃতিশক্তি! ধন্য তাঁর প্রতিভা।

Endnotes

1. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা. জ্ঞানবিজ্ঞানযোগ,21
2. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, জ্ঞানযোগ-17
3. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, কর্মযোগ -20
4. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, কর্মযোগ -3
5. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, কর্মসন্ন্যাস যোগ-2
6. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, ক্ষেত্রক্ষেত্রজ্ঞবিভাগযোগ-19
7. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, অক্ষরব্রহ্মযোগ -20

Bibliography

- শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা রহস্য অথবা কর্মযোগশাস্ত্র (বালগঙ্গাধর তিলক)- জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর, প্রোগেসিভ বুক ফোরাম, ৩৩কলেজ রোড, কলিকাতা-৯, অষ্টম সংস্করণ ১৪০৯ বঙ্গাব্দ।
- শ্রীমদ্ভগবগীতা-স্বামী জগদীশ্বরানন্দ- উদ্বোধন কার্যালয়-১ উদ্বোধন লেন, বাগবাজার, কলকাতা-৭০০০০৩, নবম সংস্করণ-জানুয়ারি, ২০১৯
- শ্রীমদ্ভগবগীতা- শ্রী জগদীশ চন্দ্র ঘোষ, প্রেসিডেন্সী লাইব্রেরী, কলকাতা ৭০০০০৩, নবম সংস্করণ ২০১৯
- গীতা-পাঠ - দ্বিজেন্দ্রনাথ ঠাকুর, টেগোর রিসার্চ ইনষ্টিটিউট, ৪ নং এগলিন রোড, কলকাতা-20, মার্চ ১৯৭৩
- গীতায় আত্মসঞ্চালন ও মহাভারতঃ একটি নিবিড় পাঠ- লোকনাথ চক্রবর্তী ও শিউলি বসু, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, প্রকাশকাল- জুলাই, ২০১৯/এ
- শ্রীমদ্ভগবগীতা-মহামহোপাধ্যায় প্রমথনাথ তর্কভূষণ, দেব সাহিত্য কুটীর প্রইভেট লিমিটেড, ২১, ঝামাপুকুর লেন, কলকাতা-৭০০০০৯, ডিসেম্বর ২০১৯

——

প্রান্তিকের রবীন্দ্রনাথ ও নিরাসক্ত নির্মমের দূত : এক ব্যতিক্রমী পুস্তিকার নিবিড় পাঠ

Pijus Kumar Mondal
Assistant Teacher
Kharinan High School
Purba Bardhaman,West Bengal,India
Email: 2014pijuskm@gmail.com

Abstract: বিশ্বকবি রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর (১৮৬১খ্রিঃ—১৯৪১ খ্রিঃ) নিরাসক্ত নির্মমের দেশে মহাপ্রস্থান করেছেন— সেও প্রায় আট দশক অতিক্রান্ত হয়ে গেল। কিন্তু রবীন্দ্রসাহিত্যের প্রতি পাঠকের মোহ-আবরণ আজও রয়ে গেছে। তাঁর সাহিত্যে আপামর সাহিত্যপ্রেমী খুঁজে পেয়েছেন প্রাণের আরাম, মনের শান্তি। তাই সাহিত্যগুলিও কালের প্রবহমানতায় নিত্য সমুজ্জ্বল হয়ে ওঠেছে। সময়ের অনুবর্তনে নতুন নতুন ভাবনায় ভাবিত হয়ে আরও গভীর অনুভবের বিষয় হয়ে ওঠে তাঁর সাহিত্যের মালঞ্চ। তিনিও হয়ে ওঠেন সর্বকালে সমভাবে প্রাসঙ্গিক। 'প্রান্তিক' কাব্যটিকে রবীন্দ্রকাব্যধারার এক ব্যতিক্রমী ফসল বলা যেতেই পারে। কবি ২৫শে সেপ্টেম্বর ১৯৩৭ খ্রিস্টাব্দে হতচেতন হয়ে পড়ার দিন-দুই পরে ক্রমে ক্রমে সুস্থ হয়ে উঠছিলেন। এই কাব্যটিতে কবির সেই হতচৈতন্যলোক থেকে চেতন জগতে প্রত্যাবর্তনের মধ্যবর্তী সময়ের আত্মানুভূতির ভাষারূপ লিপিবদ্ধ হয়েছে। সেই নিঃসঙ্গের দেশ, জ্যোতির্ময়লোকের কথা 'প্রান্তিক'-এ বলার প্রয়াস রয়েছে—যা সমগ্র বিশ্বসাহিত্যে আছে কি না সন্দেহ। বিশ্ববন্দিত সাধকের উপলব্ধি কবি হয়তো শব্দব্রহ্মে রূপদানের চেষ্টা করে গেছেন 'প্রান্তিক'-এর কবিতা থেকে কবিতায়। কিন্তু তাঁর কাছে শুধু দ্যুলোক মধুময় হতে পারে না; তিনি তো ভূলোকেরও কবি।তাই মধুময় হয়ে ওঠে পৃথিবীর ধূলি। 'প্রান্তিক'-এর শেষ দুই কবিতায় মর্ত্যভূমে নরকাগ্নিগিরিগহ্বরের সম্মুখে সমাসীন হয়ে বজ্রকণ্ঠে শিশুঘাতী, নারীঘাতী শক্তির বিরুদ্ধে গর্জে উঠেছেন। শান্তিকামী মানুষের কাছে সংগ্রামের ডাক দিয়েছেন; সকল দ্বিধা-দ্বন্দ্ব সরিয়ে রেখে। একটি ক্ষুদ্র কাব্যপুস্তিকার ছোটোমাপের কয়েকটি কবিতার মধ্যে এই বৈপরীত্য রবীন্দ্রনাথেই সম্ভব।সমগ্র রচনাটিতে রবীন্দ্রমননের সেই অভূতপূর্ব অনুভব—যা আমাদের বোধ-সত্তার উত্তরণের পথরেখা প্রস্তুত করে তা-ই অনুসন্ধানের প্রয়াস রয়েছে।

Keywords: ভাববীজ, হতচৈতন্যলোক, নিরাসক্ত নির্মম, দ্রাবক-রস, জীবনতত্ত্ব, নবজীবনলাভ, বিশ্বব্যবস্থা, বৈশ্বিক অশান্তি।

রবীন্দ্রনাথ ঠাকুরের 'প্রান্তিক' (১৯৩৮) একটি ক্ষুদ্র কাব্য-পুস্তিকা হলেও শ্রেষ্ঠ কাব্য। আমাদের মতো সাধারন পাঠকেরা যেভাবে রবীন্দ্রনাথকে পড়ি সেভাবে এই কাব্যটি আত্মস্থ করা বেশ মুস্কিলের ব্যাপার। তাই যতই কবির সৎ পরামর্শ থাক, 'কবিরে পাবে না তার জীবনচরিতে'[১]; 'প্রান্তিক' পড়ার সময় তা উপেক্ষা করাই সমীচীন হবে। কবির অবসন্ন চেতনার গোধূলি বেলায় রচিত 'প্রান্তিক'—কাব্যের মধ্যস্থতায় রবীন্দ্রকাব্যকে বুঝে নেওয়ার একটা সুযোগ হয় বটে; সমগ্রভাবে বেলাশেষের কাব্যকে বোঝার সুযোগ হয়। কারণ 'প্রান্তিক' পড়ার জন্য রবীন্দ্রনাথের পূর্ববর্তী ও পরবর্তী কাব্যগুলির পাঠ অপরিহার্য হয়ে

ওঠে। রবীন্দ্রজীবনের সমগ্র কাব্য শেষে গোধূলিবেলার কাব্যকে অনুভব করতে হবে। কবির শেষ লেখা রচনাগুলির সঙ্গে পূর্ববর্তী রচনাগুলো পাঠ করলেই দেখতে পাওয়া যাবে যে, কবির যাত্রা শুরু হয়েছিল ঠাকুরবাড়ির এক অভিজাত আঙিনা থেকে, শেষ ঘাটে যখন তরী লাগাতে চেয়েছেন তখন সমগ্র পথ হয়ে উঠেছে এক অগম অভিসার; 'প্রান্তিক'-এর কালে এসে। মানুষ সেই পথের দিশা চেতন— ইন্দ্রিয় জগতে পাননি। এ যেন সূর্যমন্ডলে আগুনের ঝড়। শুধুমাত্র লিরিকের ব্যাখ্যা দিয়ে সেই জীবনতত্ত্বে পৌঁছানো কঠিন ব্যাপার।

'প্রান্তিক' কাব্যটি পাঠ করতে গেলে কাব্যটির পূর্ববর্তী প্রেক্ষাপট অর্থাৎ যে ভাববীজ থেকে কাব্যটি উৎসারিত তা দেখে নিতে হবে। ১৯৩৭ খ্রিস্টাব্দে কবি আলমোড়ায় ছিলেন। এখান থেকে ফেরার পরে আগস্ট মাসের দুই তারিখ আন্দামানে অনশনরত বন্দীদের নিয়ে যে সভা হয়েছিল কলকাতার টাউন-হলে সেখানে কবি সভাপতিত্ব করেছিলেন। শ্রীপ্রভাতকুমার মুখোপাধ্যায় লিখেছেন, "এই সভার উদ্দেশ্য আন্দামানে দ্বীপান্তরিত রাজবন্দীদের অনশন ধর্মঘট সম্পর্কে জনগণের সহনুভূতি-প্রদর্শন ও লীগ-সরকারের হৃদয়হীন মনোবৃত্তি ও আচরণের প্রতিবাদ-জ্ঞাপন।সভাশেষে কবি আন্দামানে রাজবন্দীদের কাছে টেলিগ্রাম করে জানালেন যে, দেশ তাঁদের পিছনে আছে।"[২] পরবর্তী সময়ে তিনি শান্তিনিকেতনে যান। তখন সবেমাত্র শান্তিনিকেতনে বর্ষা নেমেছে। লালমাটির ভুবনডাঙ্গা মায়াবী রূপ ধারণ করে কবিকে আকর্ষণ করছে।এমন সময় তার মন ব্যাপৃত ছিল বিজ্ঞানবিষয়ক 'বিশ্বপরিচয়', 'ছড়ার ছবি', 'সে' 'খাপছাড়া' প্রভৃতি লেখালেখিতে। শুধু লেখালেখি নয়; সংগীতচর্চাতেও কবির মন খুলে গিয়েছিল। তিনি লিখেছেন 'বর্ষামঙ্গল' উৎসবের বেশকিছু গান— ১)এসো শ্যামল সুন্দর। ২)মধু গন্ধে ভরা মৃদু স্নিগ্ধ ছায়া। ৩) মনে কি দ্বিধা রেখে গেলে চলে। ৪)আমার যেদিন ভেসে গেছে। ৫)মেঘছায়ে সজল বায়ে মন আমার ইত্যাদি। পরে বর্ষামঙ্গল অনুষ্ঠান শেষে ২১-শে ভাদ্র ১৩৪৪ বঙ্গাব্দে কবি কলকাতা থেকে শান্তিনিকেতনে ফিরে এলেন। প্রতিদিনের অভ্যাস মতো সান্ধ্যকালীন আলাপচারিতার মাঝে হঠাৎ একদিন কবি হতচেতন হয়ে পড়লেন। ১০-ই সেপ্টেম্বর ১৯৩৭, বাংলা ২৫শে ভাদ্র ১৩৪৪। হতচৈতন্য অবস্থায় দিন-দুই কাটানোর পর ডা. নীলরতন সরকারের চিকিৎসায় ইবিসিপ্লাস[৩] রোগ থেকে মুক্তিলাভ করেন।

১০-ই জানুয়ারি গোয়ালিয়র যাওয়ার কথা থাকলেও গেলেন না।এ সময় অসুস্থ অবস্থা থেকে তিনি সবেমাত্র সুস্থ হয়ে উঠেছেন। বেছে বেছে শিশুদের চিঠিগুলির উত্তর দিচ্ছেন। তাদের ছোট মনের অনেক বড়ো বড়ো প্রশ্নের জবাবদিহি করছেন।আমরা জানি কবি ১৩৪৪ বঙ্গাব্দে ভাদ্র মাসে অসুস্থ হয়ে পড়েছিলেন আর আশ্বিনের প্রথম দিকে ধীরে ধীরে সুস্থ হয়ে ওঠেন। ডা.নীলরতন সেনের চিকিৎসায় পুরোপুরি সুস্থ হয়ে ওঠার আগেই 'প্রান্তিক' লেখা শুরু করেছেন। এই অসুস্থ অবস্থা থেকে পুরোপুরি সুস্থ হয়ে ওঠাকে রবীন্দ্রনাথ তুলনা করেছেন নতুন চেতনা লাভ তথা নবজীবনের সঙ্গে। এই হতচৈতন্যলোক থেকে চেতন-জীবনে ফিরে আসার মধ্যে কবির কী অভিজ্ঞতা হল? কবি অন্তঃস্থলে এমন কী চৈতন্যপ্রবাহের চলচ্ছবি দেখলেন যাকে 'প্রান্তিক'-এর কবিতা থেকে কবিতায় মুক্তি দিতে চাইলেন? মানুষ যা অনুভব করে তার সবটুকু প্রকাশ করতে পারে এমন কোন ভাষা আছে কি? সেই অধরা অথচ ধরা অভিজ্ঞতার কথা কবি প্রকাশ করতে পারছেন না বলেই, কবিতা থেকে কবিতান্তরে সেই একই কথা বলে চলেছেন। আর একথা বলতে গিয়ে কবি সেই চূড়ান্ত বিজন চিতমহলে চৈতন্য বিস্তার করে চিন্তার জগতে প্রবেশ

করেছেন এবং চিন্তাকে কবিতায় রূপ দিয়েছেন। প্রমথনাথ বিশী বলেছেন, "কবি যেন এক নিশ্বাসে নিদারুন অভিজ্ঞতা বলিয়া ফেলিয়া মুক্তির স্বচ্ছন্দ অনুভব করিতে চান। আবার অল্প সময়ের মধ্যে রচিত বলিয়ায় যেন কবিতাগুলি এক ছাঁচে ঢালাই হইবার সুযোগ পাইয়াছে"।[৪] তাই 'প্রান্তিক'-এর কবিতাগুলির কোন নাম দেননি। 'বলাকা' কাব্য সম্পর্কে কবি স্বয়ং বলেছেন, 'বলাকা'-র ভিন্ন ভিন্ন কবিতাগুলির আমি কোন নাম দিতে চাই না। ....এদের চলার ইঙ্গিতেই আমার প্রাণে উড়ে যাবার ব্যাকুলতা আসচে। আমার এই ব্যাকুলতাটি 'বলাকা'-তে বিশেষভাবে ব্যক্ত হলেও আমার সব কবিতাতেই তার পরিচয় পাওয়া যায়।"[৫]

'প্রান্তিক'র কবিতাগুলিও অসম্ভব দেখা না দেখা, আলো-আঁধারের অদ্ভুত জগৎ। তাই কবিতাগুলির কোন নাম নেই।এই কবিতাগুলি বুঝতে হলে কবির ফেলে আসা জীবন, যে বিন্দুতে এসে দাঁড়িয়েছে —সেখানে পৌঁছতে হবে। সেই অসম্ভব চৈতন্যপ্রবাহের মধ্যে দিয়ে তিনি যা উপলব্ধি করেছেন অথবা করেননি, তা কি হয়েছে আমরা কেউই জানিনা—সেই আগুনে বিস্তারী চলাচল উপলব্ধি করতে হবে। সমগ্র বিশ্বের হাসি-কান্না, বিরহ-বেদনা যা ক্রমে ক্রমে মিলিয়ে যাচ্ছিল বা লঘু হয়ে যাচ্ছিল— সেই অসম্ভব কথাকে লেখা অত সহজ ছিল না। সেখানেও রবীন্দ্রনাথ তার যাবতীয় অন্তর্গত সত্তা নিয়ে যেন পূর্ববর্তী থেকে আরও বড়ো হয়ে উঠলেন। 'প্রান্তিক'-এর কবিতায় নিষ্ঠুর জীবনতত্ত্বের কথা বলে আরো অনেক উচ্চতায় পৌঁছালেন।

রবীন্দ্রনাথ ছোটবেলা থেকে আপন, পর, আত্মীয়-পরিজনের মৃত্যু খুব কাছ থেকে দেখেছেন। রবীন্দ্র জীবনে মৃত্যুর-আঘাতের একটি তালিকা দেওয়া হল—

সাল (ইং)	মৃত স্বজনের নাম	কবির সহিত সম্পর্ক
১৮৭৫ খ্রিঃ	সারদা দেবী	কবি-মাতা
১৮৮৪ খ্রিঃ	কাদম্বরী দেবী	কবির নতুন-বৌঠান/দাদা জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুরের স্ত্রী
১৯০২ খ্রিঃ	মৃণালিনী দেবী	কবি-পত্নী
১৯০৩ খ্রিঃ	রেণুকা দেবী	কবির দ্বিতীয় কন্যা
১৯০৫ খ্রিঃ	মহর্ষি দেবেন্দ্রনাথ ঠাকুর	কবি-পিতা
১৯০৭ খ্রিঃ	শমীন্দ্রনাথ ঠাকুর	কবির কনিষ্ঠ পুত্র
১৯১৮ খ্রিঃ	মাধুরীলতা দেবী	কবির জ্যেষ্ঠা কন্যা
১৯২৬ খ্রিঃ	দ্বিজেন্দ্রনাথ ঠাকুর	কবির বড়ো দাদা
১৯৩২ খ্রিঃ	নীতীন্দ্রনাথ ঠাকুর	কবি-ভাইপো/ দ্বিজেন্দ্রনাথ ঠাকুরের ৪র্থ পুত্র

কাদম্বরী দেবীর মৃত্যুর মধ্যে দিয়ে কবি জানতে পারলেন মৃত্যু কী? মানুষ শস্যের মতো জন্মায় আবার শস্যের মতো মরে। কিন্তু তিনি নিজে তা জানেন না। অথচ যে শূন্যতা রেখে যান তা অমোঘ। তবে মৃত্যু আছে বলেই জীবন এত সুন্দর। মৃত্যু আছে বলেই সকলেই চরিতার্থতার দিকে ছুটে যায়।

কিন্তু 'প্রান্তিক'-এর অভিজ্ঞতা সম্পূর্ণ আলাদা। কারণ সেসব মৃত্যু ছিল অপরের

নিষ্ক্রমণ দেখে তা হৃদয়ে অনুভব করার ব্যাপার। তাই সব মৃত্যুর অভিজ্ঞতা থেকে প্রান্তিকের অভিজ্ঞতা আলাদা। নিজের শরীরী ব্যাথার দ্রাবক রসের শীর্ষদেশে গিয়ে নিজের মৃত্যু-অনুভবের কথা দিয়ে লেখা। এখানে কবি হতচৈতন্যলোকের হিমগ্নশীতলতাকে স্পর্শ করে ফিরে এসেছেন। তাই অন্য সকল অভিজ্ঞতার থেকে তার এই অভিজ্ঞতার তরঙ্গও বেশি। মৃত্যুর হিমগ্নতাকে স্পর্শ করে তিনি অজানা নীড়ের ভাষা লক্ষ করেছেন অথবা করেননি। বুঝেছেন অথবা বোঝেন নি। যা মৃত্যু নয়, আবার জীবনও নয় অথবা দুই-ই! রবীন্দ্রনাথ চেতনায় ও চেতন-জীবনের জৈবিকতায় ফিরে, বলা যেতে পারে মানবলীলার মধ্যে এসে সেই দেখা না দেখা, জানা না জানা, বোঝা না বোঝা অভিজ্ঞতার কথা বলতে চেয়েছেন। মৃত্যু নয় বলেই ‘প্রান্তিক’-এ মৃত্যুর দিকে যাওয়ার কথা, হতচৈতনলোকের কথা আছে। কোথাও মৃত্যুর নেতিবাচকতা নেই। সুতরাং সেখানে আছে এক গভীর অনুভব, সুগভীর সূচিজ্ঞেয়তাজনিত প্রশান্তি, যেখানে মৃত্যু নামক অন্ধকারের মধ্যে আলোকবর্তিকা জ্বলে উঠবে। সেই অনন্তের পথের যাবতীয় শূন্যতা অথচ সেই শূন্যতার ভিত্তির যে মায়াময় মৃত্তিকা তা হয়তো তথাকথিত ধূলি নয় সেই মায়াময়কে স্পর্শ করার বোধ চরিতার্থতা লাভ করেছে। শূন্যতার মধ্যে পূর্ণতা, রিক্ততার মধ্যে প্রাপ্তির বোধ এক ধরনের প্রশান্তি এনে দিয়েছে।তাই ‘প্রান্তিক’ পাঠের যে অনুভব তা মৃত্যু নয়, জীবনের পূর্ণতায় যাওয়ার বোধ; বোধের উত্তরণের পথরেখা।

আগে অনেকবার মৃত্যুর ঘটনা কবি লক্ষ্য করেছেন। সহ্য করেছেন অনেক শোক। কিন্তু যে অসুস্থতাজনিত বোধ থেকে ‘প্রান্তিক’ কাব্য লিখেছেন তা অনন্য। যে হতচৈতন্যলোক থেকে কবি নতুন জীবনে ফিরে এলেন সেই লোকের কথা অন্য কেউ কখনো, কোথাও বলেছেন কিনা সন্দেহ আছে। এরপর তিনি কেবল কবিতা এবং কাব্যই রচনা করে গেছেন। অন্যান্য রচনা বিশেষ লেখেননি। এ সময় তিনি বহির্জীবন থেকে অন্তর্জীবনে— অবচেতনার মধ্যে নেমে যাচ্ছেন। এই ‘প্রান্তিক’ কাব্য থেকেই নিজ চেতনার অন্তর মন্থন করে বাস্তবকে দেখার সূচনা হয়। তাই ‘ল্যাবরেটরি’-র মতো গল্প লেখা সম্ভব হয়েছে। এখন তাত্ত্বিক দার্শনিক কবির মনে নাচিকেত প্রশ্ন জেগেছে। কবি মৃত্যুর কথা আগেও বলেছেন কিন্তু এখন মৃত্যু দূতের পায়ের ধ্বনি শুনতে পাচ্ছেন— যা পূর্বে কখনও পাননি। কবি-শিল্পী-দার্শনিক সকলেই মৃত্যুকে নিয়ে অনেক কথা বলেছেন। অনেক সাহিত্য লিখেছেন; কিন্তু এই অনুভূতির কথা আর কেউ বলেননি।

সৃষ্টির জগতে মৃত্যুকে পাওয়া, নীলিমার গাঢ়তার মাঝে শ্যামকে পাওয়া (ভানুসিংহ ঠাকুরের পদাবলি) বজায় থাকে না—নতুন বৌঠানে মৃত্যুতে। ‘কড়ি ও কোমল’-এর কবিতাগুলিতে তাই মৃত্যু থেকে উত্তরণের আকাঙ্ক্ষা ধ্বনিত হয়েছে। এই গাছ, মাটি, পৃথিবীর বয়ে যাওয়া হওয়া যতক্ষণ জীবন আছে আমি এরই অংশ। একজন কবির মৃত্যোর্ত্তীর্ণ আকাঙ্ক্ষা,” মরিতে চাহিনা আমি সুন্দর ভুবনে,/মানবের মাঝে আমি বাঁচিবারে চাই”[৬]। এত কিছুর পরেও একদিন গোধূলি নেমে আসে, নামে সন্ধ্যা; জীবনের অর্থ এমনই। “ওরে মৃত্যু, জানি তুই আমার বক্ষের মাঝে/বেঁধেছিস বাসা”[৭]—এ ভাবনা শুধু কবির নয়, আমাদের সকলেরই নির্জ্ঞান মনের স্তরে মৃত্যুর অনিবার্য পদধ্বনি আছে।

যেহেতু মৃত্যুর বীজ নির্জ্ঞান মনে রয়েছে তাই মৃত্যুকে পরাজিত করে অমরত্ব লাভের প্রয়াস মানুষের চির আকাঙ্ক্ষিত। মানিক বন্দ্যোপাধ্যায়ের ‘পুতুল নাচের ইতিকথা’ উপন্যাসে দেখি শশী সূর্যাস্তের গোধূলি বেলায় টিলার উপর দাঁড়িয়ে রাঙা সূর্যকে দেখে মনে করেছে

সে যা করেছে আর যা করতে হবে— এই ভাবনার মধ্যে পরবর্তী সময়ে শ্বাস ছাড়ার অবকাশ টুকু মেলেনা। আসলে মৃত্যুর পরেও বেঁচে থাকার আকুলতা সব মানুষের আছে। কবির যখন ৩১ বছর বয়স তখন 'সোনার তরী' কাব্যগ্রন্থের 'প্রতীক্ষা' কবিতায় একই কথা বলতে চেয়েছেন—"তবে মৃত্যু, দূরে যাও,এখনি দিয়ো না ভেঙে/এ খেলার পুরী;/ ক্ষণেক বিলম্ব করো, আমার দু-দিন হতে/করিয়ো না চুরি"। 'চিত্রা'-য় বলতে চেয়েছেন জন্ম ও মৃত্যুর রহস্য চিরকাল নীরব হয়ে আছে। তেমনই 'কণিকা' কাব্যগ্রন্থের 'জীবন' ও 'মৃত্যু'কবিতায় একই কথা বলেছেন— "জন্ম মৃত্যু দোঁহে মিলে জীবনের খেলা/যেমন চলার অঙ্গ পা-তোলা পা-ফেলা।"[৮]এরপর কবির বয়স হয়েছে। ভারতীয় শাস্ত্রে বানপ্রস্থ নেওয়ার সময় এসেছে। ঠিক এরই আগে 'খেয়া'-র কবিতাগুলি এবং পরেই 'গীতাঞ্জলি', 'গীতালি', 'গীতিমাল্য'-র কবিতাগুলি লেখা। জীবন-মৃত্যুর দোলায় দোলায়িত কবি মৃত্যুর শেষ খেয়া পাড়ি দেওয়ার কবি সুলভ ভাবনায় ভাবিত হয়েছেন। আর এই বিদায়ের সুর বিশেষভাবে ধ্বনিত হয়েছে 'প্রান্তিক', 'আরোগ্য', 'রোগশয্যা', 'শেষলেখা' প্রভৃতি কাব্যগ্রন্থে। 'পূরবী'-তে শেষ রাগিনীর বীণ শুনে কবির মনে হয়েছিল মৃত্যুর দিন চলে এসেছে। তবে 'বলাকা'র চলমান জীবনের কথাও তিনি স্বীকার করেছেন। 'পূরবী'তে যে নিত্যতা ও অনিত্যতা, বিশ্বসংসারের দুইরূপ ধরা আছে—এই দুইয়ের মিলনই পূর্ণতা। ব্যক্তি মানুষ চলে যায় কিন্তু চলমান জীবনধারা থেমে যায় না। এই চলমান বস্তুজগৎ ও সজীব বিশ্ব ক্রমাগত বদলের মধ্য দিয়েই এগিয়ে চলেছে। এ তো এক নিরবিচ্ছিন্ন বহমান প্রক্রিয়া। ১৯৩৫ খ্রিস্টাব্দে কবি 'শেষসপ্তক' কাব্যগ্রন্থে লিখেছেন," আমি মৃত্যু রাখাল/সৃষ্টিকে চরিয়ে চরিয়ে নিয়ে চলেছি/ যুগ হতে যুগান্তরে..."[৯]। কিন্তু'প্রান্তিক'-এর অনুভূতি পূর্ববর্তীকালের উপলব্ধি থেকে সম্পূর্ণ আলাদা। প্রত্যক্ষ, কায়িক, জৈবিক মৃত্যুর অতীত এক অভিজ্ঞতা তিনি হতচৈতন্যলোকে লাভ করেছিলেন, তাকে বুঝেছেন, চিনেছেন কিন্তু প্রকাশ করতে পারছেন না। তাই একের পর এক কবিতায় সেই প্রচেষ্টা অব্যাহত রয়েছে।

'প্রান্তিক' কাব্যের কবিতাগুলি নিবিড় পাঠের আগে কয়েকটি বিষয় জেনে নেওয়া আবশ্যক—কাব্যটি আকারে ছোটো। মোটামুটি স্বল্প সময়ে লেখা ১৮টি ছোটো মাপের কবিতার সংকলন। কবিতাগুলি ২৫-শে সেপ্টেম্বর থেকে ২৫-শে ডিসেম্বরের মধ্যে লেখা; ১৯৩৭ খ্রিস্টাব্দে। ১৯৩৮ খ্রিস্টাব্দের জানুয়ারিতে প্রকাশিত হয়। কবিতাগুলি সনেট না হলেও সনেটকল্প কবিতা। আকারে ক্ষুদ্র, প্রকারে সংহত আর একইভাবের ধারাবাহী। ১-১৩ সংখ্যক কবিতা এবং ১৭-১৮ সংখ্যক কবিতা একই সময়ে লেখা। ১৪, ১৫, ১৬ সংখ্যক কবিতা আগের লেখা এবং এই পুস্তিকায় সংকলিত।

'প্রান্তিক'-এর ১ম কবিতায় 'বিশ্বের আলোকলুপ্ত তিমিরের অন্তরালে', হতচৈতন্যলোকে গিয়ে কবি লক্ষ করেন বিধাতার দ্বারা সৃষ্ট জীবননাট্য। জীবনের 'দিগন্ত-আকাশে' 'সূক্ষ্ম ধূলি স্তরে স্তরে' ছড়ানো ছিল। আসলে রবীন্দ্রনাথ অজস্র লিখেছেন, ছবি এঁকেছেন, সাহিত্যের এমন কোন মাধ্যম নেই যেখানে তিনি প্রবেশ করেননি। তাই অস্তিত্বের নানামহলে তঁর জবাবদিহি। এছাড়া দীর্ঘ ৭৭ বছরের জীবনে ইন্দ্রিয়ের শক্তিক্ষয়ের সঙ্গে সঙ্গে 'ব্যথার দ্রাবক রসে' চলছিল নিঃশব্দে মার্জনা। ঠিক তখনই 'শূন্য হতে জ্যোতির তর্জনী' এসে অন্ধকারের নাড়ীতে জ্যোতির্ধারা প্রবাহিত করে দিল। তারপর যে অভিজ্ঞতা তিনি লাভ করেছেন তা পূর্বে কেউ কখনো করেননি। আলো-অন্ধকার, চেতন-অচেতনের দ্বন্দ্ব ভুলে তিনি দেহটাকে জৈবিক অস্তিত্বের বাইরের জগতে

'বিন্ধ্যগিরিব্যবধানসম' মনে করেছেন। আজ কবির দেহ প্রভাতের অবসন্ন মেঘের মত—যা জৈবিকতা উত্তীর্ণ বোধের জগতে পৌঁছে দেয়। এই জৈবিক অস্তিত্ব বিলয়ের মধ্যে দিয়ে নতুন জীবন লাভের দ্বার উন্মুক্ত হবে। জীবন ও মৃত্যুর ব্যাপ্ততার মাঝেই আমাদের ক্ষুদ্র-জীবন। জৈবিক আহার-নিদ্রা-মৈথুনের জীবন। মৃত্যুই এই জীবনের অচরিতার্থতা থেকে 'অলোক আলোকতীর্থে' নিয়ে যাবে বলে কবি মনে করেছেন।

২নং কবিতায় কবি মনে করেছেন কামনা-বাসনার আবর্জনা, যা সারাজীবন ধরে আমরা জমিয়ে তুলি ভিক্ষুকের মত—এগুলির বর্জনের প্রয়োজনীয়তা ছিল। কবি চান উঞ্ছবৃত্তি-সঞ্চিত জীবনে মরণের প্রসাদবহ্নি এসে জ্বালিয়ে দিক এই কলঙ্ক রাশি। আমাদের তথাকথিত সঞ্চয় বিসর্জন দিলে "রিক্ততার পথ দিয়েই পূর্ণতার মধ্যে পৌঁছানো যাবে।"[১০] মৃত্যুরূপ হুতাসনে সব দগ্ধ হয়ে গিয়ে মর্ত্য-প্রান্তপথ অপূর্ব উদয়াচলজুড়ে গিয়ে পৌঁছাবে বলেই কবির ধারণা।

৩নং কবিতায় কবির দৃষ্টি গেছে অতিদূর নিঃসঙ্গের দেশে, 'নিরাসক্ত নির্মমের পানে'। আমাদের এই জীবনের, সত্যকার পরিচয় আমরা পাইনা। হতচৈতন্যলোকে কবি মহা-একা হয়ে পড়েছেন; তা মহা-একাকীর দেশ। আমাদের সমাজ, চারপাশের পরিবেশ অপরের সাপেক্ষতায় বিচার্য। কিন্তু সৃষ্টিজগতে স্রষ্টা সম্পূর্ণ একা। তাই কবি বুঝলেন পুরনো অভ্যাসের মলিন জীর্ণতা ত্যাগ করে নতুন জীবনচ্ছবি রচনা করতে হবে। হতচৈতন্যলোকে জৈবিক অস্তিত্ব যখন নষ্ট হয়ে গেছে, তখন কবির মনে এসেছে জন্ম ও মৃত্যু মিলিয়ে সম্পূর্ণ এক নতুন জীবনচ্ছবি।

৪নং কবিতায় কবি বলেছেন যে সংসার-জীবন বানিয়ে তোলা। ব্যক্তির অন্তর্গত সত্তা অবলুপ্ত থাকে বিচিত্রের বহু হস্তক্ষেপে। এখানে আমাদের অবস্থান ললাটে পণ্যের ছাপ নিয়ে। কিন্তু সব বেচাকেনা ফেলে আরতিশঙ্খের ধ্বনি বাজলেই মৃত্যুর নীরব সংগীত মন্দিরে যেতে হবে; একাকীর একতারা হাতে করে। এই অবলিপ্তপরিচয়, দ্বীপধূমে কলঙ্কিত জীবন ফেলে সেই 'শুকতারানিমন্ত্রিত আলোকের উৎসবপ্রাঙ্গণে' কবি যেতে চেয়েছেন।

৫নং কবিতায় কবিকে অকৃতার্থ অতীত ক্ষুধা, তৃষ্ণা, কামনা-বাসনা নিয়ে পিছনে টানছে। তাই কবির আকুতি—

"পশ্চাতের সহচর, ছিন্ন করো স্বপ্নের বন্ধন;
রেখেছ হরণ করি মরণের অধিকার হতে
বেদনার ধন যত, কামনার রঙিন ব্যর্থতা---
মৃত্যুরে ফিরায়ে দাও।"

সবকিছুকে পিছনে ফেলে চিরকালের প্রাণের বাণীর যে সুর চির পথিকের বাঁশিতে বেজেছে— যা বলাই[১১] রক্তের মধ্যে কিম্বা তারাপদ[১২] বৃষ্টির শব্দের মধ্যে পেয়েছিল; কবি তার অনুগামী হতে চেয়েছেন।

৬নং কবিতায় কবি হতচৈতন্যের নিদারুণ অবস্থা থেকে চেতন জীবনে ফিরে আসাকে অভিনন্দিত করেছেন। কারণ বৈরাগ্য সাধনে মুক্তি কবির নয়; সহস্র বন্ধনের মাঝেই কবি থাকতে চেয়েছেন। এই চেতন-জীবনে থেকেই তাঁর মুক্তির আকাঙ্ক্ষা উৎসারিত হয়েছে। এ বিশ্বের সামান্যতম জিনিস থেকেও তা উৎসারিত—

"দলে দলে প্রজাপতি রৌদ্র হতে নিতেছে কাঁপায়ে
নীরব আকাশবানী শেফালির কানে কানে বলা,

তাহারি বীজন আজি শিরায় শিরায় রক্তে মোর
মৃদু স্পর্শে শিহরিত তুলিছে হিল্লাল।"

এই পৃথিবী ছেড়ে তাঁকে চলে যেতে হবে। শেষ সমাসন্ন। এই বর্ণ, গন্ধ ও সৌরভের স্মৃতি বিজড়িত ভূমি ছেড়ে তিনি চলে যেতে চান। তবে তাঁর কোন বেদনা যেন না থাকে। কিন্তু সত্যিই কি কোন বেদনা থাকে না? যখন তিনি দ্বিতীয় স্তবকে বলেন—

"হে সংসার,
আমাকে বারেক ফিরে চাও; পশ্চিমে যাবার মুখে
বর্জন কোরো না মোরে উপেক্ষিত ভিক্ষুকের মতো।"

কবি তো জানেন জীবন ও মৃত্যু মিলিয়েই জীবনের সমগ্রতা।তবে কেন বেদনার স্পর্শ লেগে আছে আজ— "কেনরে তোর দুয়ারটুকু পার হতে সংশয়?"[13] 'বলাকা'র ৪৩ সংখ্যক কবিতায় কবি বলেছেন—

"সন্ধ্যা হল,ফুরিয়ে এল বেলা,
বদল করি বেশ।
যাবার বেলা মুখ ফিরায়ে পিছু
কান্না আমার ছড়িয়ে যাব কিছু ,..."

আসলে সেসব ছিল কবিতা।তখনও মৃত্যুকে সামনে দেখেননি। দার্শনিকের মতো তাত্ত্বিক দিক থেকেই দেখেছিলেন। আজকে তিনি প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার মধ্যে মৃত্যুকে দেখেছেন। তাই সেই নবজীবনের আগে মর্ত্যমানবের কাছে কবির আর্তি 'সর্বহর আঁধারের দস্যুবৃত্তি' —ঘোষণার পরে তাকে যেন মনে রাখতে পারি চিরকাল।

৭নং কবিতায় প্রথমেই আমাদের জাগতিক কামনা-বাসনাকে জীবনের প্রতি 'অকৃতজ্ঞতার বৈরাগ্যপ্রলাপ' বলেছেন। আমাদের কাছে না—পাওয়াটাই বড়ো। যা পেয়েছি তা বড়ো নয়। কিন্তু রবীন্দ্রনাথ তো বিরাট হয়ে ওঠার ইতিবৃত্ত। সবটা মিলিয়ে কবি তাই নিজের জীবনকে ধন্য বলেই মনে করেছেন। এই জীবন কবিকে অনেক বেশি বেদনা দিয়েছে। কিন্তু তিনি নীরবে সেই বেদনার পাহাড় অতিক্রম করেছেন।কবি বলেছেন, "খেলায়েছি দুঃখনাগিনীরে ব্যথার বাঁশির সুরে।" এক অনির্দ্দেশ্য বেদনায়, বুকের শোনিত স্রোতে যত রক্তক্ষরণ হয়েছে ততবার মানুষীর ছবি এঁকেছেন। কিন্তু জীবনের খেলাঘরে সবই সময়ের অনুবর্তনে মুছে যায়। ঠিক তেমনিভাবে মানুষীর ছবি যতবার একেঁছেন ততবার মুছে গেছে শিশিরজলে। পুরনো চিহ্ন নতুনের আহবানে মুছে যাওয়াটা-ই স্বাভাবিক। সেজন্য কবি মৃত্যুকে নতুন জীবনে প্রবেশ বলেই মনে করেছেন।প্রকৃতপক্ষে এই পৃথিবীতে সৃষ্টি বা ধ্বংস বলে কিছু নেই; সবই রূপান্তরমাত্র। মৃত্যু যে শুধু অজানা তা নয়; এই জীবনও কম অজানা নয়। জীবনের মধ্যে যা আছে তা কবির কাছে বিপুল বিস্ময়ের। তাই মৃত্যুকে পেরিয়ে গিয়ে কবি জীবনের সার্থকতাকে লাভ করতে চান—

"হে জীবন, অস্তিত্বের সারথি আমার,
বহু রণক্ষেত্র তুমি করিয়াছ পার, আজি লয়ে যাও
মৃত্যুর সংগ্রামশেষে নবতর বিজয়যাত্রায়।"

কিন্তু এই অস্তিত্বের সারথি কে? যিনি কবিকে নবতর বিজয় যাত্রায় নিয়ে যাবেন।' সোনার তরী'র "ওগো তুমি কোথা যাও কোন বিদেশে?"[14] বলে যাকে সম্বোধন করেছেন সে? নাকি 'নিরুদ্দেশ যাত্রা'-য় কবিকে যিনি তরীতে স্থান দিয়েছিলে। আমরা জীবনে বহুবার

ব্যর্থ হয়েও সেই অস্তিত্বের সারথির ভয়ভাঙ্গা নায়ে চড়ে মারের সাগর পাড়ি দিই। কিন্তু কবিও মৃত্যুর মধ্যে দিয়ে অন্ধকার যেখানে আলোর অধিক হয়ে ওঠে সেখানে যেতে চেয়েছেন।

৮নং কবিতা থেকে কবির ভাবনা মোড় ফিরেছে। ভয়ভাঙ্গা নায়ে জীবন পাড়ি দিতে গিয়ে দেখেছেন, আমরা সংসারের রঙ্গমঞ্চে বাস করি। ফলে আমাদের সত্য পরিচয় অবলুপ্ত থাকে। নিজেকে প্রকাশ করবার জন্য কতরকম ভূমিকা আমাদের গ্রহণ করতে হয়। তা নিরর্থকও বটে। আসলে জীবন যত এগোয় এবং অনুশীলনের মাধ্যমে উন্নত হয়, তত মৃত্যুর দিকে এগিয়ে যায়। প্রতিদিনই আমরা মৃত্যুর চরণে মৃত্যু করে চলি। জন্ম ও মৃত্যু নিয়েই জীবনের এই প্রবাহ অব্যাহত থাকে।

৯ নং কবিতাতেই প্রথম জীবনের অপর পাড়ের কথা কবি বললেন। এপারে জীবন চাঞ্চল্য, ওপারে মৃত্যুর প্রশান্তি। এ কথা তিনি 'চৈতালি'র 'খেয়া' কবিতায় আগেই বলেছিলেন তাত্ত্বিকভাবে। কিন্তু এখন নিজের জীবনের অভিজ্ঞতা দিয়ে বুঝিয়ে দিতে চেষ্টা করেন মৃত্যু আমাদের কাছে কৃষ্ণরূপে অর্থাৎ কালোরূপে পরিচিত হলেও অরূপতার বৈচিত্র্য নিয়ে উপস্থিত হয়। এই অভিজ্ঞতার কথা 'তোমার মাঝে আমার প্রকাশ তাই এত মধুর' বলে আগেই প্রকাশ করেছেন। কিন্তু 'প্রান্তিক'-র এই কবিতায় আরও নিবিড়ভাবে তা প্রকাশ পেয়েছে—

"হে পূষণ, সংহরণ করিয়াছ তব রশ্মিজাল,
এবার প্রকাশ কর তোমার কল্যাণতম রূপ,
দেখি তারে যে পুরুষ তোমার আমার মাঝে এক।"

১০নং কবিতায় কবি মৃত্যুর দুয়ার থেকে ফিরে এসেছেন। কবির বিশ্বাস যেদিন তিনি জীবনে –মরণে এবং জীবনাতীত অনুভবে কবি বলে পরিচিত হবেন, সেদিন তার কোন বেদনা থাকবে না। সেদিন মৃত্যুর জগতে পরিপক্ক ফলের মতোই নিঃশব্দে খসে পড়বেন—

"........................আসিবে আর একদিন যবে
কবির বাণী পরিপক্ক ফলের মতন
নিঃশব্দে পড়িবে খসি আনন্দের পূর্ণতার ভারে
অনন্তের অর্ঘ্যডালি— 'পরে। চরিতার্থ হবে শেষ
জীবনের শেষ মূল, শেয যাত্রা, শেষ নিমন্ত্রণ।"

১১নং কবিতায় 'কলরব মুখরিত খ্যাতির প্রাঙ্গণ' থেকে মুক্তির কথা বলেছেন কবি। কারণ মৃত্যুর পর যে অনিশ্চিত লোকে যাবেন সেখানে কোন ঈর্ষা নেই; নেই বাস্তব জগতের খ্যাতির কাড়াকাড়ি।এ জগতের সবকিছু রয়ে যাবে অনামিক স্মৃতিচিহ্ন হয়ে।

১২নং কবিতায় কবি এই সংসারে শেষের অবগাহন সাঙ্গ করতে বলেছেন। মানুষের জীবনে এমন একটা সময় আসে যখন ফুল ফোটাবার ঋতু সাঙ্গ হয়ে যায়। জৈবশক্তি ক্ষয় পেলে চিত্তশক্তি প্রকাশ পায়। রিক্ত না হলে নতুন কিছু পাওয়া যাবে না। একটি দিক ছেড়ে গেলেই তো নতুন জীবন লাভ করা যাবে।তাই কবি বলেছেন—

"................................; এ জনমে
শেষ ত্যাগ হোক তব ভিক্ষাঝুলি,...."

কবি বলেছেন যে, মৃত্যু এসে তাঁকে শূন্য করে দেবে তা মানা যাবে না। ভূ-লোকের খেলা সাঙ্গ হলে তবেই অধ্যাত্মলোকের খেলা শুরু হবে। কবি জানেন," বোঁটার বাঁধন

থেকে ফল খসে যায়, তাতে তাদের ভয় নেই, তাই শাখার আসক্তি তাদের পিছনের দিকে টানে না, নবজীবনের নবপর্যায়ে তাদের বন্ধনমোচন হয়।তেমনি দেহতন্ত্রে প্রানের আসক্তি যদি শিথিল হয় তবে তাকে নবজীবনের ভূমিকা বলেই জানব।”[১৫]

১৩নং কবিতায় কবি আরও বলেছেন জন্মক্ষণ তাঁকে পরম মূল্য দিয়েছে। জীবনের কর্মক্ষেত্রে বহু সম্মান এনে দিয়েছে। এখন আত্মার প্রবাহমানতায় সেই অনন্তলোকে চলে যেতে চান। কারণ সেই সামনের দিকে,সম্মুখদিকে চলাই মানুষের ধর্ম।

১৪নং, ১৫নং ও ১৬ নং কবিতা কবি আগে লিখেছেন; ‘প্রান্তিক’ প্রকাশের সময় জুড়ে দিয়েছেন। ১৪ নং কবিতায় কবি মনুষ্য সমাজে গ্রাহ্য হওয়া, লোক মুখ-বচনের পবনে দোল খাওয়া, কিংবা আজন্ম ভিক্ষাবৃত্তি সাঙ্গ করতে চান। তমিস্রার মধ্যে যে আলো জ্বলে সেখানে কবি যেতে চেয়েছেন। তাই কবি এই প্রাণ পাওয়াকেই ধন্য বলে মনে করেছেন। যদিও কখনো সার্থকতায় কখনও বা অসার্থকথায় কেটেছে এই জীবন। কিন্তু আজকে কান্না না করে কবি এ জন্মের অধিদেবতারে নম্র নমস্কারে বন্দনা করে যেতে চেয়েছেন।

১৫নং কবিতায় কবি মৃত্যুকে নতুন জগতে প্রবেশের পথ বলেছেন। তুচ্ছতার জীর্ণ উত্তরীয়, অভ্যাসের জালে ছিন্ন করে, দূরের পথিকচিত্ত— যা সব মানুষের মনের মধ্যে লুকিয়ে থাকে তা মুক্তির উল্লাসে পাঠ করেছে মুক্তিমন্ত্র।

১৬নং কবিতায় মৃত্যুর চলমানতায় বিশ্বাসী কবি শরীরী অস্তিত্ববান জীবনে ফিরে এসেছেন। তিনি দেখেছেন বহু কীর্তি, সাম্রাজ্যবাদী শক্তির দর্প, কত জ্ঞানের সাধনা। এমন কোন দিন ছিল না যে তিনি নিজে মনুষ্যত্বের সাধনা করেননি। কিন্তু সময়ের সাপেক্ষেতায় ফিরে যাবার সময় হয়েছে বিহঙ্গের; অথচ সমস্ত মানব সভ্যতা আজ বিপন্ন। মানুষের বাঁচবার সেই নীড়টুকু আজ দিশেহারা। কবি শুনছেন ভৈরবী সাইরেন। সেতারের সুর-তান সব কেটে যাচ্ছে। বিবদমান জাতিগুলির উন্মত্ত আচরণে সমগ্র মানব সভ্যতা আজ চ্যালেঞ্জের সম্মুখীন। চরিতার্থতার বোধে যে নীড় রচনার কথা ছিল, কৃষ্ণ অরুপতার ধ্যান করার কথা ছিল— সেই সময়ে দাঁড়িয়ে চেতনজীবনে কবি এ কোন পৃথিবীকে দেখছেন? সেই পূর্ণতার তান-সাধার দায়কে বৈশ্বিক চেতনায় পৌঁছে দিতে গিয়ে দেখেছেন আজ সমগ্র মানব সভ্যতা রিক্ততায় পর্যবসিত। সমস্ত পৃথিবীর বেদনা বাঁশির সুরে— যা এলোমেলো ধ্বংসের তালবাদ্যে মূর্ছিত। মানুষের দায়বদ্ধতা ধুলোয় লুটিয়ে পড়েছে। কিন্তু রবীন্দ্রনাথের মতো মানুষ সেই দায়বদ্ধতা এড়িয়ে যেতে পারেন না। এই দায়বদ্ধতা থেকেই উঠে এসেছে ১৭ সংখ্যক ও ১৮ সংখ্যক কবিতা।

রবীন্দ্রনাথ চৈতন্যের লুপ্তিগুহা হতে ফিরে এসে দেখলেন বাস্তব পৃথিবীর অশান্তি আরো বেশি। যে মানুষ জীবনের নানা মহলে পদ সঞ্চার করেন তিনি তো এপারের যাত্রা সমাপ্ত না হলে মুক্তি পাবেন না— এটাই স্বাভাবিক। রবীন্দ্রনাথ বিশ্বের মাঝে চির পথযাত্রী। তিনি সমগ্র বিশ্বব্যবস্থাকে লক্ষ্য করেছেন। তাঁর জন্মের সময় থেকে সমকাল পর্যন্ত। তিনি শুধু লক্ষই নয়; পর্যবেক্ষণ করেছেন। দেখেছেন আমেরিকার গৃহযুদ্ধের অবসান, বুর্জোয়াতন্ত্রের প্রবেশ। জাপানের মতো দেশে ধনতন্ত্রের প্রভাব। এরপর বিংশ শতকে ধনতন্ত্রের শক্তি যতই ক্ষয় পেয়েছে ততই সে নিজ সংকটে নিমজ্জিত হয়ে পড়েছে। আর ‘প্রান্তিক’ লেখার সময়সীমা প্রথম বিশ্বযুদ্ধ ও দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধের মধ্যবর্তীকালীন সমগ্র বিশ্ব।এ সময় ফ্যাসীবাদের আগ্রাসনে মানব সভ্যতার সংকট উপস্থিত। প্রথম বিশ্বযুদ্ধের

রক্তপাত ধ্বংস-ধ্বস্ততাকে 'বলাকা'য় রূপ দিয়েছেন। কিন্তু এসব করে মানুষ মানবতার, মানবস্বার্থের সুকৃতির ক্ষতি করেছে বলে কবি ধারণা। তবে মানুষের ওপর তাঁর অগাধ বিশ্বাস ছিল। মানবতার ক্ষয় নেই বলেই তিনি বিশ্বাস করতেন। একদিন সব ঝঞ্ঝা কেটে যাবে।মানুষ নিজে মর্ত্যসীমা চূর্ণ করে দেবতার অমর মহিমাকে ধরাতলে নামিয়ে আনবে।১৯২৬খ্রিস্টাব্দে 'রক্তকরবী'তে দেখিয়েছেন নন্দিনী কীভাবে রাজাকে জালের বাইরে নিয়ে এসেছে।তিনি বোঝাতে চেয়েছেন রাজার নিজের বিরুদ্ধে নিজের যুদ্ধকে। তখনও কবির বিশ্বাস ছিল গণতন্ত্রের স্বপ্নে। আর এই স্বপ্ন দেখতে দেখতেই পৌঁছালেন 'সভ্যতার সংকট'-এ।

বিশ্বের এই ভয়াবহ অশান্তির মধ্যে কবি শরীরী ব্যথার দ্রাবক রস ভুলে যেতে চেয়েছেন। সমস্ত মানব সভ্যতা আজ নরকাগ্নিগিরিগহ্বরের তটে এসে পৌঁছেছে। ফ্যাসিবাদী, সাম্রাজ্যবাদী, পররাজ্যগ্রাসীদের অমঙ্গল ধ্বনিতে ধরাতল কম্পিত। মানুষের অপমান তীব্র থেকে তীব্রতর হয়ে উঠেছে। ইতিহাসের দিকে দৃষ্টি ফেরালে আমরা জানতে পারি, জার্মানির ফ্যাসিস্ট মেরুদণ্ড হিটলার তখন ছোট ছোট গণতন্ত্রের দেশগুলিকে পদানত করতে চলেছে। আর বড়ো বড়ো শক্তিধর দেশগুলি চুপ করে আছে। কবি এদের ভীরুতা যেমন লক্ষ্য করেছেন তেমনি অন্য দিক থেকে শুনেছেন শয়তানদের নির্লজ্জ হুংকার ধ্বনি। মানুষের মানবিক গুণ আজ ধ্বংস হয়েছে। ১৭ নং কবিতায় লিখেছেন—

"............................... দেখিলাম একালের
আত্মঘাতী মূঢ় উন্মত্ততা, দেখিনু সর্বাঙ্গে তার
বিকৃতির কদর্য বিদ্রূপ। এক দিকে স্পর্ধিত ক্রূরতা,
মত্ততার নির্লজ্জ হুংকার, অন্য দিকে ভীরুতার
দ্বিধাগ্রস্ত চরণবিক্ষেপ ,..."

রবীন্দ্রনাথ তো প্রাচ্যের শ্রেষ্ঠ কণ্ঠস্বর বলে বন্দিত হয়েছেন। তাই তাঁর কথা খুবই বাস্তবসম্মত— "আমায় নইলে ত্রিভুবনেশ্বর, তোমার প্রেম হতো যে মিছে"। সমগ্র বিশ্ব, দেশ তথা মানুষের এমন দুর্দিনে তিনি তো অধ্যাত্মলোকের ধ্যানে মগ্ন থাকতে পারেন না। তিনি নেমে আসেন সাধারণের পথে পা বাড়াতে। তাই এই অবস্থা থেকে মুক্তির জন্য তিনি মহাকালের কাছে প্রার্থনা করেছেন—

"........................মহাকালসিংহাসনে
সমাসীন বিচারক, শক্তি দাও, শক্তি দাও মোরে,
কণ্ঠে মোর আনো বজ্রবাণী, শিশুঘাতী নারীঘাতী
কুৎসিত বীভৎসা—' পরে ধিক্কার হানিতে পারি যেন"

রবীন্দ্রনাথের বিশ্বাস মানুষ এই রক্তক্ষয়ী সংগ্রামে জয়ী হবে। অশান্তির মধ্যে দিয়েই তো শান্তিকে লাভ করতে হবে। উগ্রনীতি একদিন 'নিঃশব্দে প্রচ্ছন্ন হবে আপন চিতার ভস্মতলে'। তাই জাপানের আগ্রাসন থেকে চীনের গণতন্ত্রকামী মানুষের জয় কামনা করেন। লেখেন 'আফ্রিকা'-র মতো কবিতা। তাঁর বিশ্বাস এ কাজ যারা করেছে তারা একদিন মানব সভ্যতার কাছে এসে ক্ষমা প্রার্থনা করবে।

শেষ কবিতা দুটিতে রচনার তারিখ উল্লেখ করেছেন এইভাবে—

১৭ সংখ্যক- শান্তিনিকেতন॥২৫শে ডিসেম্বর ১৯৩৭

১৮ সংখ্যক- শান্তিনিকেতন॥খ্রীষ্ট- জন্মদিন॥২৫ ডিসেম্বর ১৯৩৭

দ্বিতীয়টিতে উল্লেখ করেছেন যিশুখ্রিস্টের কথা। আমরা যেন তাঁকে বিস্মৃত না হই। যীশু তো প্রেমের দেবতা। তাঁর সাম্যবাণী, প্রেম ও মুক্তির কথা অবলম্বন করে রবীন্দ্রনাথ আজীবন তাঁকে বন্দনা করে গেছেন। তিনি প্রেমের মধ্যে দিয়ে মানুষকে মুক্তির পথ দেখাতে চেয়েছিলেন। রবীন্দ্রনাথের বিশ্বাস আছে যে হিংস্রতার মধ্যে অস্ত্র ধারণ না করে, তাদের অন্যায়ের বিরুদ্ধে সরব হলেও প্রকৃত সৃষ্টির কাজ করা যায়। তিনি বলেছেন—

"বিনাশের শক্তিই মানুষের ইতিহাসে শেষ কথা হতে পারে না, তাহলে মানুষ বাঁচত না।.................. আজকের দিনে এই গভীর নৈরাশ্যের মধ্যে এইই মানুষের আশ্বাসবাণী।"[১৬]

—এই সাহসী কামনা বুকে নিয়ে তিনি ধিক্কার হেরেছেন সাম্রাজ্যবাদের বিরুদ্ধে। কিন্তু তা কি ব্যর্থ? এই প্রবন্ধেই লিখেছেন—

"দানবের বিরুদ্ধে ঘৃণা প্রকাশ ক'রে আমরাও সেই সৃষ্টির পক্ষে কাজ করছি—এর শক্তি যতই ক্ষীণ হোক এও সৃষ্টির কাজ। আমাদের অস্ত্র নেই, কিন্তু আমাদের মন আছে।"[১৭]

তাই শান্তির ললিতবাণী আজ ব্যর্থতার পরিহাস হয়ে গেলেও ১৮ সংখ্যক কবিতায় কবি মনের জোরে সংগ্রাম ঘোষণা করেছেন—

"বিদায় নেবার আগে তাই
ডাক দিয়ে যাই
দানবের সাথে যারা সংগ্রামের তরে
প্রস্তুত হতেছে ঘরে ঘরে।"

শেষ কবিতা দুটি খ্রিস্ট জন্মদিনে লেখার মধ্য দিয়ে প্রকাশ পায় যে পাশ্চাত্যে বড়দিন উৎসব রূপে পালিত হবে অথচ যীশুর সেই বাণী আজ তাদেরই দ্বারা মিথ্যা হয়েছে ।তাই বলেছেন—

"জানি আজ বিশেষ দিনে দেশে দেশে গির্জায় গির্জায় তাঁর স্তবধ্বনি উঠছে.......আর সেই গির্জার বাইরে রক্তাক্ত হয়ে উঠছে পৃথিবী ভ্রাতৃহত্যায়।.....লোভ আজ নিদারুণ, দুর্বলের অন্নগ্রাস আজ লুণ্ঠিত,......আজও তিনি মানুষের ইতিহাসে প্রতিমুহূর্তে ক্রূশে বিদ্ধ হচ্ছেন"।[১৮]

গানের মাধ্যমে বলেছেন, "একদিন যারা মেরেছিল তাঁরে গিয়ে/রাজার দোহাই দিয়ে..."। আসলে এই মানব পীড়ণের মহামারী পাশ্চাত্য সভ্যতার মজ্জা থেকে জাগ্রত হয়ে আজ মানত্মার অপমানে দিগন্ত থেকে দিগন্ত পর্যন্ত বাতাস কলুষিত করে দিচ্ছে। তাই রবীন্দ্রনাথ বলেছেন "আপন হতে বাহির হয়ে বাইরে দাঁড়া"। নিজের স্বার্থপরতা, অহংকার ত্যাগ করতে পারলেই বিশ্ব প্রাণের সারা মিলবে। সুন্দর হয়ে উঠবে পৃথিবী।

রবীন্দ্রনাথ কি জানতেন না নরকাগ্নিগিরিগহ্বর, নরমাংসক্ষুধিত দানবপক্ষীর কুৎসিত হুংকার—এসব কবিতার শব্দ নয়। জানতেন! এটাই তিনি বলতে চেয়েছেন তীব্র ঘৃণায়।আসলে বড়ো বড়ো শক্তি, যারা মানব সভ্যতার শত্রু, তাদের বিরুদ্ধে কবি বিষোদ্গার করতে চেয়েছেন। তাই শান্তির ললিত বাণীর ব্যর্থতা স্বীকার করে ডাক দেন সংগ্রামের। একজন ৭৭ বছরের মানুষের কীভাবে বদলে যাওয়া! টলস্টয় এর 'রেজারেকশন' উপন্যাসের নায়কের মতো আমাদের রবীন্দ্রনাথও নতুন অর্থে দেখেছেন এই পৃথিবীর ভয়ংকর রূপকে। যীশুর মত রবীন্দ্রনাথেরও মৃত্যুগুহা থেকে পুনরুজ্জীবন

(পুনরুত্থান) ঘটেছে। তিনি বিশ্বাস করেন অশুভ শক্তির সঙ্গে সংগ্রামে শুভশক্তির জয় ঘোষণা হবে। এই বিশ্বাস দিয়েই শেষ হয়েছে 'প্রান্তিক'কাব্যটি।

আলোচনার শেষে এসে বলা যায় শারীরিক অসুস্থতায় হতচৈতন্য লোকের নিঃসঙ্গ দেশ থেকে ফিরে সেই অজানা অথচ জানা, অচেনা অথচ চেনা জগতের কথা 'প্রান্তিক'-এর কবিতার পর কবিতায় বলতে চেয়েছেন। আর এই কথা বলতে গিয়ে যখন বাস্তব পৃথিবীর দিকে চোখ ফেরান তখন সেখানেও শকুনের নরমাংস ছেঁড়ার কাড়াকাড়ি। ফলতঃ দায়বদ্ধতার সমস্ত ভার মাথায় নিয়ে লিখতে হয় ১৭নং এবং ১৮নং কবিতা। একইসঙ্গে 'প্রান্তিক' কাব্যটি হয়ে ওঠে কবির শারীরিক অসুস্থতা ও বৈশ্বিক অশান্তির বাণীবহ এক অতুলনীয় ও ব্যতিক্রমী কবিতার সংকলন।

Endnotes

১। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, উৎসর্গ, ২১সংখ্যক কবিতা।
২। মুখোপাধ্যায়, শ্রীপ্রভাতকুমার, রবীন্দ্রজীবন কথা, পৃঃ ২৩৪।
৩। বন্দ্যোপাধ্যায়, অসিতকুমার, বাংলা সাহিত্যের ইতিবৃত্ত, ১০খণ্ড, পৃঃ ২১৬।
৪। বিশী, শ্রীপ্রমথনাথ, রবীন্দ্রসরণী, পৃঃ৩২০।
৫। সেন, শ্রী ক্ষিতিমোহন, বলাকা-কাব্য-পরিক্রমা, পৃঃ ২০।
৬। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, কড়ি ও কোমল, প্রাণ, কবি।
৭। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, সোনার তরী, প্রতীক্ষা, কবিতা।
৮। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, কণিকা, জীবন, কবি।
৯। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, শেষ সপ্তক, ৩৯ সংখ্যক কবিতা।
১০। বিশী, শ্রীপ্রমথনাথ, রবীন্দ্রসরণী, পৃঃ৩।
১১। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, গল্পগুচ্ছ, 'বলাই' গল্প।
১২। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, গল্পগুচ্ছ, 'অতিথি' গল্প।
১৩। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, পূজা, ৬০৮ সংখ্যক, কবিতা।
১৪। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, সোনার তরী, 'সোনারতরী', কবিতা।
১৫। মুখোপাধ্যায়, শ্রী প্রভাতকুমার, রবীন্দ্র জীবনী, ৪র্থ খণ্ড, পৃঃ ১০৭।
১৬। ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, কালান্তর, 'প্রলয়ের সৃষ্টি', প্রবন।
১৭। ঐ।
১৮। খৃষ্ট, বড়োদিন, প্রবন্ধ, পৃঃ ৪১।

Bibliography

- ঠাকুর, রবীন্দ্রনাথ, প্রান্তিক, বিশ্বভারতী-গ্রন্থালয়, ১ম সংস্করণ, পৌষ, ১৩৪৪, পুনর্মুদ্রণ, কার্তিক, ১৩৪৬।
- রায়, নীহাররঞ্জন, রবীন্দ্রসাহিত্যের ভূমিকা, নিউ এজ পাবলিশার্স, কলকাতা, প্রথম প্রকাশ, ২৫বৈশাখ, ১৩৪৮, সপ্তম মুদ্রণ, ১৪২৫।
- মুখোপাধ্যায়, শ্রীপ্রভাতকুমার, রবীন্দ্রজীবনী, ৪র্থ খণ্ড, বিশ্বভরতী, কলিকাতা, পরিবর্ধিত সংস্করণ, ১৩৭১।
- বিশী, শ্রীপ্রমথনাথ, রবীন্দ্রসরণী, মিত্র ও ঘোষ, প্রথম প্রকাশ, ২৫শে বৈশাখ, ১৩৬৯।
- ভট্টাচার্য, উপেন্দ্রনাথ, রবীন্দ্রকাব্য-পরিক্রমা, ওরিয়েন্টাল বুক কোম্পানি, কলিকাতা, ১২, ৪র্থ সংস্করণ, শ্রাবণ, ১৩৭২।
- মুখোপাধ্যায়, শ্রীপ্রভাতকুমার, রবীন্দ্রজীবন কথা, বিশ্বভারতী, ভাদ্র, ১৩৬৬।

- বসু, নিতাই, রবীন্দ্রনাথ, গ্রন্থতীর্থ, প্রথম প্রকাশ, ২০০২খ্রিঃ।
- বন্দ্যোপাধ্যায়, অসিতকুমার, বাংলা সাহিত্যের ইতিবৃত্ত, ১০খণ্ড, মডার্ণ বুক এজেন্সি প্রাঃ লিঃ, ২য় প্রকাশ, ১৪২০।
- সেন, সুকুমার, বাঙ্গালা সাহিত্যের ইতিহাস, ৪র্থ খণ্ড, আনন্দ, ৬ষ্ঠ মুদ্রণ, জুন, ২০১০খ্রিঃ।
- সেন, শ্রী ক্ষিতিমোহন, বলাকা-কাব্য-পরিক্রমা, এ মুখার্জী এণ্ড কোং লিঃ, কলিকাতা-১২, প্রথম সংস্করণ, জ্যৈষ্ঠ, ১৩৫৯।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

লোকনৃত্যে নারী : প্রসঙ্গ পুরুলিয়া জেলা

Biplab Kumar Mahato
Research Scholar
Sidho-Kanho-Birsha University
Purulia, West Bengal, India
Email: biplabmahato63@gmail.com

Abstract: সাহিত্য, সঙ্গীত, চিত্রকলা ও লোকনৃত্য সংস্কৃতির এই চারটি জনপ্রিয় অঙ্গের মধ্যে লোকনৃত্য পুরুলিয়ার একটি গুরুত্বপূর্ণ বহুচর্চিত সংস্কৃতি প্রকরণ।লোকনৃত্য আসলে একটি প্রাচীন শিল্পকলা। পুরুলিয়ার মানুষের অন্দরমহলে লোকনৃত্যের চর্চা। মানুষের হাঁটা-চলা,কথাবলা এমনকি সমাজ পরিবারের সঙ্গে লোকনৃত্যের আত্মিক যোগ।বহুবৈচিত্র্য ও বিচিত্ররূপ নিয়ে পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলি সমৃদ্ধ। ছৌ, ঝুমুর, জাওয়া, কাঠি, নাটুয়া, মাছানী প্রভৃতি নৃত্যগুলি এ জেলার মানুষ পরম্পরাগতভাবে পালন করে আসছে। স্বভাবতই রুখা মাটি আর শুখা ভূমির দেশ পুরুলিয়ার সর্বত্রই নাচের প্রকৃতি। লোকনৃত্য এখানকার মানুষের নিজস্ব সৃষ্টি, জেলার সুষ্ঠু সংস্কৃতির স্বতন্ত্র পরিচয়বাহী। এ জেলার লোকনৃত্যগুলিতে পুরুষের পাশাপাশি নারীদেরও অবাধ ও স্বাধীন অনুপ্রবেশ দেখা যায়। বিশেষ করে ধর্মীয় অনুষ্ঠানভিত্তিক নৃত্যগুলিতে নারীর ভূমিকায় অধিক। উল্লেখ্য পুরুলিয়া জেলার সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডলে প্রচলিত লোকনৃত্যগুলি প্রত্যেকটি স্বতন্ত্রবৈশিষ্ট্যে তাৎপর্যপূর্ণ, স্বমহিমায় প্রতিষ্ঠিত।

Keywords: লোকসংস্কৃতি, লোকজীবন, লোকনৃত্য, মুখোশনৃত্য, মাছানী, নৃত্যপটিয়সী।

সংস্কৃতির চারটি অঙ্গের মধ্যে নৃত্যকলা বা লোকনৃত্য অন্যতম। সাহিত্য, সঙ্গীত, চিত্রকলার চেয়ে মূলত অঙ্গভঙ্গিকেন্দ্রিক লোকসংস্কৃতির মধ্যে নাচই সর্বশ্রেষ্ঠ। লোকনৃত্য হাল আমলের সৃষ্টি নয়, বলা যায় আদিমতম শিল্পকলাগুলির একটি লোকনৃত্য। নাচের সঙ্গে গানের একটা সুসম্পর্ক রয়েছে তথাপি গান অপেক্ষা নাচ প্রাচীন, স্বভাবের দিক থেকে। মানুষ সৃষ্টির প্রাক্ মুহূর্ত থেকেই নাচ মানুষের জীবনযাপনের অংশ হয়েছে। আদিপর্বের নৃত্যকলার মধ্যে জাদু, সংস্কার, ধর্মের একটা গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা ছিল। মানুষের জীবন বৈচিত্র্য, ও পরিবর্তিত জীবন বা জীবনের নানা পর্যায়ে উন্নিত হওয়ার ক্ষেত্রে নাচের বিরাট ভূমিকা আদিমকাল থেকেই। লোকনৃত্যগুলিতেও নারী ও পুরুষ সমবেত ভাবে অংশগ্রহণ করেছে। তবে এক্ষেত্রে নারী পুরুষের সম্মিলিত অংশগ্রহণে কিছু বিধি নিষেধ রয়েছে। পল্লব সেনগুপ্ত লোকনৃত্যে নারীর অংশগ্রহণ প্রসঙ্গে বলেছেন— "নরনারীর যৌথনৃত্য অবশ্য আদিবাসীদের মধ্যে সবসময়ে কিংবা লোকনৃত্যের সর্বস্তরে প্রচলিত নয়। সাঁওতালি নাচের যে ধারাটি আমাদের কাছে খুব পরিচিত, তারই সুবাদে এরকম একটা ধারণা অবশ্য গড়ে উঠেছে। কিন্তু বহু ক্ষেত্রে এই ধরনের নাচগুলির মধ্যে নরনারীর একত্রে অংশগ্রহণ করার ব্যাপারে বিধি নিষেধ আছে। যেমন ছৌনৃত্য একান্তভাবেই পুরুষালি ব্যাপার, পক্ষান্তরে বৌ নাচের ধারে কাছে প্রাপ্ত বয়স্ক পুরুষদের আসাই নিষেধ।"[1] মানব সংস্কৃতির একটি বিশিষ্ট ধাপ নৃত্য হওয়ায় নারীর উপস্থিতি সর্বজনীন। আদিম জনগোষ্ঠীর সংগ্রাম বা ধর্মাচারণের মধ্যে নৃত্যের প্রকরণটির উদ্ভব হয়েছিল। লোকজীবন বা গোষ্ঠীজীবনের সমাজবদ্ধ মানুষ

সৃষ্টির প্রথম থেকেই প্রকৃতির মুক্ত প্রাঙ্গণে উলঙ্গ বা অর্ধ উলঙ্গ হয়ে নেচে এসেছে। পরবর্তীতে পরিবর্তিত হয়ে যা মার্জিত রূপ নিয়েছে অনেকাংশে। প্রাচীন এই নাচগুলি আসলেই লোকনৃত্য। এগুলিতে শুধু পুরুষ নয়, নারীরাও সমানতালে অংশগ্রহণ করেছে। সেদিক থেকে লোকনৃত্যে নারীর ভূমিকাকে অস্বীকার করা যায় না।

পুরুলিয়ার মাটি লোকসংস্কৃতির মাটি। রুখা মাটি, শুখা ভূমির এই পুরুলিয়ার সর্বত্রই নাচের প্রকৃতি। লোকনৃত্যের পীঠস্থান। মূলত আদিবাসী সমৃদ্ধ এ জেলায় লোকনৃত্যের ভান্ডারও কম নয়, অফুরন্ত। উল্লেখ্য পুরুলিয়া জেলায় প্রচলিত লোকনৃত্যগুলির অধিকাংশই এখানকার নিজস্ব সংস্কৃতির অন্তর্ভুক্ত। লোকনৃত্যগুলির মধ্যে যেমন জেলার মানুষের সমষ্টিগত পরিচয় আছে তেমনি উন্মুক্ত প্রকৃতির সহজাত রূপ প্রকাশিত হয়েছে এ নাচগুলিতে। উল্লেখ্য লোকনৃত্যের প্রধান গুণ হল শাস্ত্রীয় রীতিনীতিকে উপেক্ষা করা, যদিও ধর্মের কথা এগুলির গঠনশৈলীতে। পুরুলিয়া জেলার সাংস্কৃতিক পরিমন্ডলে অজস্র লোকনৃত্যগুলি প্রত্যেকটি স্বতন্ত্র বৈশিষ্ট্যে তাৎপর্যপূর্ণ ও স্বমহিমায় প্রতিষ্ঠিত। এখানের লোকনৃত্যগুলির গতি, ছন্দ ও কৌশল তথা প্রকৃতি বাস্তব জীবনের ব্যবহার ও আচরণের সঙ্গে সম্পৃক্ত। লোকনৃত্যগুলির প্রধান অবলম্বন নৃত্যভেদে পোশাকের ভিন্নতা, সঙ্গে তাল, সুর আর প্রকাশের বিচিত্রিতা। পুরুলিয়া জেলার ধর্মীয়, সামাজিক ও সাংস্কৃতিক এই ধরনের লোকনৃত্যই অধিক চর্চিত যার সঙ্গে যুক্ত থাকে প্রকৃতি, পরিবেশ ও জীবনাচরণ। কিছু ধর্মীয় লোকনৃত্যে তো নারীরায় মূখ্য ভূমিকায়, পুরুষের প্রবেশ সেখানে নিষিদ্ধ। আবার সামাজিক, সাংস্কৃতিক নৃত্যগুলিতেও নারীর ভূমিকাকে অস্বীকার করা যায় না। পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলির মধ্যে ছৌ, করম, নাটুয়া, কাঠি, নাচনী, মাছানী, ঘেরা নাচ, বৌ, ধুমড়ি ঘোড়া, দাসাই প্রভৃতি উল্লেখযোগ্য। বিশেষ করে ছৌ, করম, নাটুয়া, নাচে কৃষিসংক্রান্ত প্রভাব বিশেষভাবে লক্ষনীয়। সমস্তনৃত্যেই নারীর ভূমিকা দেখা যায়। কিছু ক্ষেত্রে পুরুষরায় নারী চরিত্রে নৃত্য করে থাকে। পুরুলিয়া লোকনৃত্য এখানকার মানুষের নিজস্ব সৃষ্টি, জেলার সুষ্ঠু সংস্কৃতির স্বতন্ত্র পরিচয়বাহী। সাম্প্রতি অঞ্চলিকতার গন্ডী অতিক্রম করে বিশ্বব্যাপি কদর পেয়েছে পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলি। সেদিক থেকে পুরুলিয়ার সব লোকনৃত্যগুলি পুরুলিয়ার ঐতিহ্য, ধারক ও বাহক। লোকনৃত্যগুলিতে নারীর উপস্থিতি, ভূমিকা, প্রবেশ ও পরিচিতি আলোচনা করা হল ----

ছৌ :

পুরুলিয়ার সবচেয়ে জনপ্রিয় লোকনৃত্য হল 'ছৌ'। পুরুলিয়ার এই নাচ সমগ্র ভারত এমনকি সারাবিশ্বে জনপ্রিয়তা লাভ করেছে। ছৌ মূলত বীরত্বের নাচ। বীররস এ লোকনৃত্যের মূল তবে কিছু ক্ষেত্রে ব্যতিক্রম আছে। লোকনৃত্য ছৌ পুরুলিয়া ছাড়াও পশ্চিমবঙ্গের অন্য জেলা বাকুড়া, মেদিনীপুর, ঝাড়গ্রাম, ভারতের কিছু রাজ্য যেমন ঝাড়খণ্ড, ওড়িশা প্রভৃতি জেলা ও রাজ্যগুলিতে দেখা যায়। তবে সবচেয়ে জনপ্রিয়, সর্বোৎকৃষ্ট হল পুরুলিয়ার ছৌ নৃত্য। এ নাচ এখানের মানুষের নিজস্ব কলা ও নিজস্ব সৃষ্টি। পৌরুষদৃপ্ত ভঙ্গিতে পুরুষদেরই অংশগ্রহণ দেখা যায়। তবে সাম্প্রতিক সময়ে পুরুষদের সঙ্গে মেয়েদেরও দেখা যাচ্ছে এ নাচে। গড়ে উঠেছে কয়েকটি মেয়েদের ছৌ দল। মহিলা ছৌ দলের আকর্ষণ বর্তমানে অনেক বেশি। রোমাঞ্চকর এই পুরুলিয়ার এই ছৌ নাচের জন্য দুজন শিল্পী পদ্মশ্রী সম্মানে ভূষিত হয়েছেন। গম্ভীর সিং আর নেপাল মাহাত। ছৌ নাচের মূল আকর্ষণ নাচের তালে গানের প্রয়োগ। মূলত চৈত্র সংক্রান্তির সময় এই নাচের

শুরু হয়, চলে সারা বছর। নির্দিষ্ট কিছু দিন বন্ধ থাকে এই নাচ। জেলার কুর্মি, ভূমিজ, কুমার, সিং সর্দার, সহিস কোড়া প্রভৃতি জাতির মানুষের অবাধ অংশগ্রহণ দেখা যায়। তবে জেলায় মুসলমান সমাজেও এনাচ বেশ জনপ্রিয়। মুসলিম ছৌ শিল্পীও পুরুলিয়ায় বেশ জনপ্রিয় হয়েছে। পুরুলিয়ার ছৌ নাচের উৎপত্তি সম্পর্কে অনেকমত পাওয়া যায়। যেমন ড. সুভাষ রায় বলতে চেয়েছেন অতীতের বীরত্বব্যঞ্জক নাচ থেকে ছৌ নাচের উদ্ভব হতে পারে।

শ্রী রাজেশ্বর মিত্র বলেন— "সবচেয়ে শ্রেষ্ঠ যে মুখোশনৃত্য লাসায় কেবলমাত্র লাসা সম্প্রদায়ের দ্বারা অনুষ্ঠিত হয়, তাকে বলা হয় ছাম। এই ছাম শব্দটি ক্রমে ছাউ, ছৌ বা ছো তে পরিণত হওয়া আমাদের দেশে আশ্চর্য নয়।"[২] পুরুলিয়ার লোকগবেষক সুবোধ বসু রায় ছৌ নাচ বলতে 'ছাম' বা 'ছো' শব্দটি ব্যবহারের পক্ষপাতি ছিলেন। এই নাচে আর্য সংস্কৃতির প্রভাব কিন্তু অনার্য শ্রেণির লোকেরা এই নাচ করে থাকে। সেদিক থেকে সংস্কৃতির একটা মিশ্রণ দেখা যায়। ড. পশুপতি প্রসাদ মাহাত বলেন— "বিচিত্র অঙ্গভঙ্গি ও লাফ-ঝাঁপ দেওয়াকেই বলে ছো করা"।[৩] লোক গবেষক সুধীর কুমার করণ বলেন— "যে অঞ্চলে ছৌ শব্দটি পাওয়া যায় তার নিজস্ব কোন অর্থ উক্ত অঞ্চলে অপ্রচলিত। কিন্তু সীমান্ত বাংলায় বাংলাভাষী সব জায়গাতেই ছো শব্দের ব্যবহার লোকসিদ্ধ।"[৪] ড. সুখেন বিশ্বাস জোকার নাচ থেকে ছৌ নাচের উদ্ভব বলে মনে করেন। যাই হোক পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলির মধ্যে জনপ্রিয় নৃত্য ছৌ।

ছৌ আসলে বীরত্বব্যঞ্জক বীররসের নাচ। পৌরুষদৃপ্ত পরাকাষ্ঠা এ নাচের মূলে। পুরুষেরায় নারী চরিত্রে এ নৃত্যে নেচে থাকেন। সাম্প্রতিক সময়ে কিছু পরিবর্তন দেখা গেছে নারীরাও এ নাচে নিজেদের আগ্রহ দেখাচ্ছে,তৈরি হয়েছে জেলায় নারী কেন্দ্রিক কয়েকটি নাচের দল। তাদের অংশ গ্রহণে নাচ আরও আকর্ষণীয় হয়েছে। তবে ছৌ নাচে ব্যবহৃত গানগুলির মধ্যেও একটা বীরভাব বর্তমান। ছৌ নাচে ব্যবহৃত অধিকাংশ গানই ঝুমুর বা ঝুমুর গানের সুর সম্পৃক্ত, তবে নাচকে আরও উৎকৃষ্ট ও রসসিক্ত করার জন্য আধুনিক গানের প্রয়োগও কোনো কোনো ক্ষেত্রে হচ্ছে বা হয়ে চলেছে। ছৌ নাচের পালা প্রবর্তনের শুরুতেই 'গনেশ বন্দনা' দিয়েই নাচ শুরু করা হয়। এই গনেশ বন্দনার মধ্যে আবার দুর্গার ভূমিকাটি লক্ষনীয়। সমস্ত অশুভ শক্তির বিনাশকারী দেবী দুর্গা এ পালার ত্রাতার ভূমিকায় অবতীর্ণ। সঙ্গে শিবের নাচও হয়ে থাকে। উল্লেখ্য দূর্গায় ভূমিকায় পুরুষেরায় তার মুখোশ পরে দুর্গা চরিত্রে নেচে থাকে। মাঝে মাঝে কয়েকজন সখীর প্রবেশ দেখা যায় ছৌ নৃত্যে। এই সখীরাও কিন্তু নারী নয়, পুরুষরায় নারী রূপ নিয়ে সখী চরিত্রে নৃত্য করেন। মূলত প্রাচীন রীতি মেনেই ছৌ নৃত্যে প্রথম দেবী বা দেবতার নৃত্য পরিবেশন করা হয়। গনেশ বন্দনার সেই পরিচিত বিখ্যাত ঝুমুর গান হল—

'সিন্দুর বরণ অঙ্গ মুষিক বাহন
সর্ব কাজে সিদ্ধিদাতা হরগৌরীর নন্দন
জয় জয় গজানন।'

দূর্গা আসরে প্রবেশের সঙ্গে সঙ্গে ঝুমুর গাওয়া হয়—

'কে বামা কেশরী পরে দশ করে অস্ত্র ধরে
নাচিছে ঘোর সমরে।।
রূপে যিনি চপলা

মহেশ প্রেম পাগলা॥
প্রফুল্ল পঙ্কজাননা ত্রিভঙ্গিনী ত্রিনয়না
মুক্তকেশি সুদর্শনা
ললাটে শশীকলা॥'[৫]

ছৌ নাচ অত্যন্ত পরিশ্রম সাধ্য নাচ, প্রচুর সাধনার মাধ্যমে এ নাচের সফলতা। সে কারণেই এ নাচে নীরীর ভূমিকা ছিল না। কেন না ছৌ নাচের উপযোগী পরিশ্রম নারীর পক্ষে অসম্ভব। সে কারণেই তারা নিষিদ্ধ ছিল। অন্য একটি কারণও এখানে বলা যেতে পারে যে ছৌ নাচ আচরণ মূলক, অঙ্গ ভঙ্গি সম্পৃক্ত নাচ। আবার ধর্ম ও গ্রামদেবতার পূজার আচার উপলক্ষেই এ নৃত্যের অনুষ্ঠান। গ্রামদেবতার পূজা অনুষ্ঠানে নারীর অংশগ্রহণ একেবারে নিষিদ্ধ ছিল, পূজার প্রসাদ গ্রহণেও ছিল বাধা।সেদিক থেকে এ নৃত্যে নারীর অংশ যে নিষিদ্ধ হবে বলা যায়। কিন্তু সমাজ পরিবর্তনের সঙ্গে, ধর্মাচারণের পদ্ধতিরও পরিবর্তন দেখা গেছে, ধীরে ধীরে নারীর অংশগ্রহণ উল্লেখযোগ্যভাবে বৃষ্টি পেয়েছে। ছৌ নৃত্য তার ব্যতিক্রম হয়নি। উল্লেখ্য দুর্গা নাচে দেবীর সমস্ত প্রতিকৃতি তার রূপ ও শৌর্য এখানে প্রকাশিত কিন্তু এই দূর্গা চরিত্রে পুরুষই তার রূপ পরিগ্রহ করে। বিখ্যাত পুরুষশিল্পীর মধ্যে ধনঞ্জয় মাহাত, দুর্যোধন সূত্রধর, সনৎ মাহাত সূর্যকান্ত সহিস, নেপাল মাহাত, গম্ভীর সিং মুড়া প্রমুখ আরও প্রচুর ছৌ পুরুষ ছৌশিল্পী রয়েছে জেলায়। কিন্তু মহিলারাও সাম্প্রতিক সময়ের ছৌ নাচে পিছিয়ে নেই বললেই চলে। পুরুলিয়ার ছৌ নাচের ক্ষেত্রে মহিলাদের অংশগ্রহণ উত্তরোত্তর বৃদ্ধি পেয়েছে।সেদিক থেকে এই লোকনৃত্য শিল্পকলায় মহিলাদের অবদান সুস্পষ্ট। এক্ষেত্রে পুরুলিয়ার কয়েকজন মহিলা ছৌ শিল্পী হলেন— মৌসুমি চৌধুরী, শ্যামলী চৌধুরী, গীতা মাহাত, চন্দনা মাহাত, সুমিতা মাহাত, প্রিয়াঙ্কা মাহাত প্রমুখ নারী ছৌ শিল্পীর অবদানকে অস্বীকার করা যায় না। গীতা মাহাত পুরুলিয়া নারী শিল্পীদের অন্যতম একজন, যিনি জাতীয় ও আন্তর্জাতিক মঞ্চে ছৌ নাচ পরিবেশন করেছেন এবং নারীকে এই আসার জন্য বিশেষভাবে উৎসাহিত করেছেন। চন্দনা মাহাতও পুরুলিয়ার উদীয়মান নারী শিল্পী যিনি ছৌ নাচের প্রসার ও প্রচারে উল্লেখযোগ্য ভূমিকা রাখেন। আর প্রিয়াঙ্কা মাহাত, শ্যামলি চৌধুরী সৃজনশীল ছৌনৃত্যশৈলীর জন্য বিশেষভাবে প্রশংসিত হয়েছেন এ জেলায়। সুতরাং সর্বস্তরে এই লোকনৃত্য শিল্পকলায় মহিলাদের অবদানও বিশেষ তাৎপর্যপূর্ণ, ভূমিকা উল্লেখযোগ্য। সেই জন্য তো লোকগানের মাধুরী প্রাণ পেয়েছে লোকনৃত্য ছৌ এ—

"কারো দোষ দিও না নাম করি
পুরুষ নারী দুই জাদুকরী।"[৬]

ছৌ নাচের ক্ষেত্রে পালা অর্থাৎ পর্বগুলিই মূল। অধিকাংশ পর্বই আবার পুরাণ, রামায়ণ, মহাভারতের ঘটনা বা চরিত্র কেন্দ্রিক। তবে সাম্প্রতিক সময়ে আধুনিক বাস্তব প্রাসঙ্গিক বিষয়গুলিও ছৌ নৃত্যে পরিবেশিত হচ্ছে।যেমন কারগিল যুদ্ধ, বেটার বিহা, কন্যাশ্রী পালা, পনপ্রথা সম্পর্কিত পালা ইত্যাদি।

নাচনী নাচ :

বাঙালির বারো মাসে তেরো পার্বণ একটি প্রচলিত আছে। পুরুলিয়া জেলা তার ব্যতিক্রম নয়।এখানেও সারা বছর সময়ান্তরে বিভিন্ন মেলা বা উৎসব লেগেই থাকে। আর এ-ই উৎসবকে কেন্দ্র করে নৃত্যানুষ্ঠানও হয়ে থাকে। পুরুলিয়ায় জনপ্রিয় নাচ ছৌ হলেও

নাচনী নাচও এখানের মানুষের মন জয় করে চলেছে অনেক আগে থেকেই। পুরুলিয়ার জনপ্রিয় নাচ গুলির একটি রসসিক্ত নাচ নাচনী। নাচনী শব্দটি মূলত নাচ শব্দ থেকেই এসেছে মনে করা হয়। এ নাচের প্রধান অবলম্বন নারী। নারীর স্বাভাবিক, স্বতঃস্ফূর্ত ও অবাধ প্রবেশ দেখা যায় এই লোকনৃত্যে। লোকনৃত্যের প্রকরণটিও নারী কেন্দ্রিক, নারীকে কেন্দ্র করেই যাবতীয় মঞ্চসজ্জা ও আড়ম্বর। বহু প্রাচীন এই লোকনৃত্যকলার নাচনী একান্তভাবেই স্ত্রী বাচক। মহাভারতে নারীর নৃত্যকলার প্রসঙ্গ রয়েছে, চিত্রাঙ্গদা বিশেষভাবে নৃত্যপটিয়সী রমণী ছিলেন। মধ্যযুগের মনসামঙ্গল কাব্যে বেহুলাকে নৃত্যপটিয়সী, নাচনী হিসেবে তার দক্ষতা সর্বত্র প্রচারিত। লখীন্দরের মৃত্যুর পর বেহুলা নিছকই নাচনীর রূপ নিয়েছে। কাব্যে উল্লেখ আছে—

‘বেহুলার বচনে শিব চাহে আড় আঁখি।
ঘনপাকে নাচে বেহুলা ময়ুরের পাখী’।[৭]

উল্লেখ্য বেহুলা স্বামীর প্রাণ ফিরে পেতে চেয়েছেন নাচনীর ভূমিকায় নিজেকে মেলে দিয়ে। এই নাচনী সমাজনিন্দিতা হয়েও সতীব্রতা রমণীর রূপে আত্মপ্রতিষ্ঠিতা। চর্যা পদেও নারীর নাচরে প্রসঙ্গ আছে। কবি কাহ্ন যখন বলেন—

‘এক সো পদমা চৌসটঠী পাখুড়ী
তহি চড়ি নাচঅ ডোম্বী বাপুড়ী।’[৮]

স্বাভাবিকভাবেই বলা যেতে পারে প্রাচীন কালের ডোম জাতির মহিলারা নৃত্যপটিয়সী ছিলেন। জয়দেবের গীতগোবিন্দ কাব্যেও নাচনী প্রসঙ্গ আছে। জয়দেব রসিক আর পদ্মাবতী নাচনী—

‘কৃষ্ণর গীতক জয়দেবে নিদগতি।
রূপক তালব চেবে নাচে পদ্মাবতী।’[৯]

এছাড়াও আধুনিক সাহিত্যেও নাচনী নাচের বিষয়টি উঠে এসেছে। তারাশঙ্কর তাঁর ‘কবি’ উপন্যাসে নাচনী সমাজের কথা বলেছেন। তবে এই নাচনী কথা তাঁর উপন্যাসে অন্ত্যজ শ্রেণির, নিম্নবর্গ ও নিম্নসম্প্রদায়ের। হয়তো বা পুরুলিয়া জেলায় তারাশঙ্করের নাচনী সম্প্রদায় অনুপস্থিত কিন্তু নাচনী এখানেও প্রচলিত সমাজকাঠামো থেকে যে খানিকটা পৃথক ছিল, কিন্তু প্রায় অধিকাংশ সম্প্রদায়ের থেকে নাচনীরা উঠে এসেছে। এখানের নাচনীরাও বিভিন্ন জাতির। কামার, কুমার, হাঁড়ি ডোম মুচি, বাগদি, বাউরী, কোড়া, লোহার, ভূমিজ, লায়া, মাহালী, ভূইয়া প্রভৃতি নিম্ম সম্প্রদায় ভুক্ত। পড়াশোনা খুব একটা থাকে না। বলা যায় একেবারে নিরক্ষর। নাচনী নাচে থাকেন একজন রসিক, তিনিই আবার গুরু বা রক্ষক হন। রসিকই তার প্রেমাস্পদ। নাচনীর আচরণ মূলত রাধার মতো। উল্লেখ্য নাচনীদের পোশাক পরিচ্ছেদেও চমক দেখা যায়। পরনে ঘাঘরা, আঁটোসাঁটো ব্লাউজ, চুলে খোঁপা,কানে লম্বা দুল, হাতে কব্জি বিস্তৃত রঙিন চুড়ি, আঙুলে রুমাল, মুখে লিপস্টিক আর কপালে বড় টিপ সঙ্গে মুখে মাখে পাওডার আর পায়ে থাকে নূপুর। শোনা যায় এ পেশায় যুক্ত অধিকাংশ নাচনীরায় সমাজসংবিধানে নিন্দিতা এবং পরিত্যক্ত। এ পেশায় তারা বাধ্য হয়েই এসেছে, কেউ কেউ প্রেমের টানে। কিন্তু অধিকাংশই বাঁচার তাগিদে। আবার পারিবারিক দৈনদশা, আর্থিক অস্বচ্ছলতা ও অনেক মেয়েকে এ পেশায় নিয়ে এসেছে। আবার কথিত আছে পূর্বে রাজা বা জমিদারও নাচ গান শেখা মেয়েদের রক্ষিতা হিসেবে রাখত পরে তারায় নাচনীতে পরিণত হয়েছে। নাচনী নাচে নাচনীর ভূমিকা সর্বাধিক হলেও রসিক

এক্ষেত্রে প্রথম নৃত্যশিল্পী। দ্বিতীয় নৃত্যশিল্পী নাচনী। পুরুলিয়া বিভিন্ন উৎসব পূজা অনুষ্ঠানে নাচনী নাচের ব্যাপক চল ছিল। বর্তমানে সে-ইধারা অনেকটা কমে এলেও কোথাও কোথাও এখনো কালীপূজা, দুর্গাপূজা, চৈত্রসংক্রান্তি উপলক্ষে নাচনী নাচের আসর বসে। পূর্বে মানুষের পূজা অনুষ্ঠানে এ নাচ অপরিহার্য ছিল। এমনকি সামজিক অনুষ্ঠানগুলিতও নাচনী নাচের আয়োজন করা হত। নাচনী নাচের বিষয় কৃষ্ণলীলা, রামলীলা, সঙ্গে দেহতত্ত্ব। তবে এক্ষেত্রে সামজিক সমস্যাও উপেক্ষিত হয়নি। অঙ্গ ভঙ্গি ও নাচের তালে ঈশারা এ নাচের প্রাণ, বা মূল আকর্ষণ। ঝুমুর গানের প্রয়োগই বেশি দেখা যায়। পুরুলিয়া বিশেষ পরিচিত ঝুমুর শিল্পীদের গানই এ নাচকে আরও আকর্ষণীয় করেছে। কবি শিল্পী রামকৃষ্ণ, দীনা তাঁতি, বরজুরাম, প্রমুখ সকলেই একপ্রকার রসিক ছিলেন। এমনকি তাদের অনেকেরই নাচনী নাচের দলও ছিল। এছাড়া নাচনী নাচে ব্যবহৃত ছন্দ, তাল, লয় সবই ঝুমুর গানের সঙ্গে সম্পৃক্ত। নাচনী নাচে ব্যবহৃত ঝুমুর গুলিও নারীর প্রেম, অনুরাগ, পূর্বরাগের কথন—

ক) দূতী বলে ছি ছি শ্যাম তোমার এমন কাম,
করিঞে চাতুরী॥
পালাঞে রয়েছে মধুপুরী।
রসিক রস নাগর, ভাঙিব তোর ডিগর,
করিঞে চাতুরী।(বিনন্দীয়া সিং)

খ) সুবল কাঁদিয়ে বলে বিনাইয়ে
ও হরি নাগর হে কেনে হেন রীত।
কেনে অচেতন তুমি জগজীবন
ও হরি নাগর হে কাঁদে মোর চিত॥ (গৌরাঙ্গিয়া সিং)

পুরুলিয়ায় নাচনী নাচের ঝুমুর অজস্র লেখা হয়েছে বর্তমানেও অনেকে লিখছেন। তাঁদের মধ্যে কয়েকজন পরিচিত হলেন— সুনীল মাহাত, কৃত্তিবাস কর্মকার, চৈতু মাহাত, সলাবত মাহাত, প্রমুখ। বর্তমানেও এই নাচ পুরুলিয়ায় জনপ্রিয়। পূর্বে বা অতীতে নাচনী নাচকে কিছুটা হীন চোখে দেখা হলেও সাম্প্রতিক সময়ে অনেকেই নাচনী নাচকে পেশা হিসেবে বেছে নিয়ে শিল্পীর উপাধি লাভ করেছেন। আজও তাদের পুরুলিয়ায় খ্যাতি রয়েছে। জেলার কয়েকজন বিখ্যাত নাচনী শিল্পী হলেন— সিন্ধুবালা দেবী, পস্তবালা দেবী, জ্যোৎস্নাবালা দেবী, পার্বতীবালা দেবী, কমলা দেবী, বাসন্তী দেবী সুচিত্রা দেবী প্রমুখ উল্লেখযোগ্য।

কাঠি নাচ :

পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলির মধ্যে আর একটি জনপ্রিয় লোকনৃত্য হল কাঠি নাচ। মূলত পুরুষরায় নাচে এ কাঠি নাচ। কাঠি নাচ নারী অবয়বেই বেশি প্রচারিত। পুরুষরা নারীর রূপ নিয়ে কাঠি নাচ করে থাকেন। নারীর যে নেই এমনটা বলা যায় না কারণ নারীরা এ নৃত্য করেন মূলত অনুষ্ঠান ভিত্তিক। যুবক বা কিশোর ছেলেরা শাড়ি ব্লাউজ, পায়ে ঘুঘুর ইত্যাদি পরে গোল হয়ে পরস্পরের সঙ্গে গানের সুরে নৃত্য করে থাকে। কাঠি নাচের গানে আছে—

‘কাঠি নাচ করিতে সবে রে,
ভাইরে, ভাইরে, না করিও হেলা
সকল খেলার বড় খেলারে-

ওরে মোদের ভাই,
কাঠি নাচের নাচ’।[১০]

নাচিয়েরা এখানে অর্ধবৃত্তাকারে পরস্পরের সঙ্গে যোগাযোগ রেখে নৃত্য পরিবেশন করে। হাতে দুটি কাঠি নিয়ে তারা নাচতে থাকে লড়াইয়ের ভঙ্গিতে। নাচের মধ্যে একটা যুদ্ধের ভাব স্পষ্টভাবে ফোটে ওঠে। পুরুলিয়ায় করম উৎসব শেষ হলে কাঠি নাচের মহড়া শুরু হয়। অন্যদিকে দুর্গোৎসবের সময়, বিশেষকরে মহাষষ্ঠী দিন থেকে এই নাচ চলে বিজয়া দশমী পর্যন্ত। কথিত আছে দূর্গোৎসব পেরিয়ে গেলে এই নাচ আর করা যায় না। পুরুলিয়া ছাড়াও এই নাচ বাকুড়া, বীরভূম, বর্ধমান প্রভৃতি জেলাতেও কোনো কোনো জায়গায় এই নাচের প্রচলন আছে। আদিবাসীদের মধ্যে এই নাচের প্রচলন ছিল বেশি, সাম্প্রতিক সময়ে এই নাচে প্রায় সবাই অংশগ্রহণ করে থাকে। উল্লেখ্য বর্তমানে জেলার চাকড়া গ্রামে এই নাচের দল রয়েছে। তারা জেলার বিভিন্ন জায়গায় এমনকি জেলার বাইরেও প্রয়োজন অনুসারে বা বুকিং অনুসারে এই নৃত্য করে থাকেন। পুরুলিয়ার বাগদি, ভূমিজ, কুড়মি, বাউরি প্রভৃতি নিম্নমধ্যবিত্ত মানুষেরায় এ নাচে অংশ নেই। আট বা দশ জনের দল পরিচালনা করেন দলের বাদক ও গায়ক, তারাই আবার দলের পরিচালকও। কাঠি নাচ সৃষ্টির প্রকৃত ইতিহাস অজানা, তবে এ নাচ অনেক আগে থেকেই চলে আসছে বলে মনে করা হয়। কেউ আবার কাঠি নাচকে যুদ্ধ নৃত্যও বলতে চেয়েছেন। লোক গবেষক বঙ্কিমচন্দ্র মাহাত মহাশয় কাঠি নাচ প্রসঙ্গে বলেছেন— “এই নৃত্য রাম রাবণের স্মৃতিতে অনুষ্ঠিত হয়ে থাকে। কাঠি নাচ রামের সৈন্যদের নৃত্য এবং সাঁওতালদের দশাঁয় বা ভুয়াঞ নাচ রাবণের সৈন্যদের নৃত্য। কিংবদন্তী অলীক কিংবদন্তী ছাড়া কিছু নয়। তবে এই সার নির্যাস। সৈন্যদের নৃত্য বা যুদ্ধনৃত্য যে এই কাঠি নাচ তা অস্বীকার করা যায় না”।[১১]

অন্যদিকে সুধীর কুমার করণ কাঠি সম্পর্কে বলছেন – “কাঠি নাচ যে মূলত: রাস নৃত্য সে সম্পর্কে সন্দেহের কোন অবকাশ নেই”।[১২] পূর্বে এই পুরুলিয়ার অনেক জায়গায় ‘নাচকাঠি’ নামেও বিশেষ পরিচিত ছিল। বর্তমানে এই নাচের প্রসার খুব একটা দেখা যায় না। বলা যায় এই লোকনৃত্যটি প্রায় অনেকটা কমে গেছে। মানভূম লোকসংস্কৃতি উন্নয়ন সমিতি খানিকটা ধরে রাখার চেষ্টা করেছে কাঠি নাচ। এক্ষেত্রে শিল্পী বিমলেন্দু মাহাতর নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য।

নাটুয়া নাচ :

পুরুলিয়ার জনপ্রিয় লোকনাচ গুলির একটি নাটুয়া নাচ। নট আর নাটুয়া এই দুটি শব্দের অর্থ প্রায় একই রকম। কিন্তু অবয়ব বা প্রকৃতিগত পার্থক্য রয়েছে। নট বলতে নর্তক বা অভিনেতাকে বোঝায় নাটুয়া মানেও তাই। কিন্তু নটের ক্ষেত্রে অভিনয়ের জায়গা কম। কিন্তু নাটুয়া নাচে নাচের সঙ্গে অভিনয়ও গুরুত্বপূর্ণ। নাটুয়া সৃষ্টির দিক থেকে অনেক প্রাচীন। রামায়ণের সময়কেও নির্দেশ করে। কেন না মধ্যযুগে রচিত জগদ্রামী রামায়ণে নাটুয়া নাচের প্রসঙ্গ উত্থাপিত হয়েছে— ‘নৃত্যগীত করে নাটুয়াতে যুথ মেলি’ (জগদ্রামী রামায়ণ পৃষ্ঠা ৯২) উল্লেখ্য এই নাচকে কেউ নাটা নাচ বা লাটা নাচও বলতে চেয়েছেন। মূলত এটি কাহিনী বর্জিত, পুরুষদৃপ্ত নাচ। শিল্পীর শারীরিক সক্ষমতা, কসরৎ, বলবীর্যই অধিক প্রকাশিত। কাহিনী বর্জিত এ নাচে সঙ্গীত ও বাদ্যযন্ত্রের প্রয়োগ আছে কিন্তু মুখোশ নাই। বলা যায় পুরুলিয়া বিখ্যাত ছৌ নাচের মতোই এ নাচের প্রকরণ ও প্রকৃতি, বীরত্বব্যঞ্জক। ছৌ নাচের মতোই এ নাচ পুরুলিয়ায় বিদগ্ধজনের কাছে বিশেষভাবে সমাদৃত।

পুরুলিয়া জেলার আদিবাসী মানুষের একক নৃত্যও বলা যায় নাটুয়া নাচকে। এ জেলার বাইরে খুব একটা বেশি নাটুয়া নাচ দেখা যায় না। নাচের বিশেষত্ব অর্থাৎ পৌরুষদৃপ্ত বলেই নারীর অনুপ্রবেশ নেই। কিন্তু নারীর রূপে, তার প্রকৃতি অবলম্বন করে এ নাচ শিল্পীরা নেচে থাকে৷ তবে নারীর প্রত্যক্ষ ভূমিকা বা অংশগ্রহণ না থাকলেও নারীর ভাবনার প্রকাশ রয়েছে৷ নাচের মূল বৈশিষ্ট্য হচ্ছে নির্দিষ্ট ভারসাম্য রেখে ছন্দের সঙ্গে এগোনো আর পিছানো, লাফ দেওয়া, ঢাল ও তরোয়াল নিয়ে খেলার মতো করে নৃত্য পরিবেশন করা৷ খালি গায়ে, মালকোঁচা ধুতি পরে, ফেট্টি বেঁধে ময়ূর পালক গোঁজে, হাতে ও পায়ে রঙিন ফিতা বেঁধে নাচিয়েরা নিজেদের সজ্জিত করেন৷

নাটুয়া নাচ সবচেয়ে বেশি প্রচলিত আদিবাসী সমাজের মধ্যে৷ উল্লেখ্য মঙ্গলকাব্যেও নাটুয়া সম্প্রদায়ের কথা আছে৷ এ সম্প্রদায়ের মানুষের প্রধান পেশাও আসলে নৃত্য৷ সে দিক থেকে নাটুয়া নাচে নাটকের রস থাকলেও নারীর অনুপ্রবেশ নেই৷ যুদ্ধ বিগ্রহ সম্পৃক্ত নৃত্যে আসলে মেয়েদের স্থান কম, নাটুয়া ব্যতিক্রম নয়, এ নাচেও সেই যুদ্ধ বিগ্রহের প্রকৃতি বর্তমান৷ বলা যায় মানভূম অঞ্চল বিশেষ করে পুরুলিয়া জেলার আদিবাসী সমাজের পুরুষদের সমৃদ্ধশালী নাচের একটি নাটুয়া নাচ৷ পুরুলিয়ার বাইরে কিছু কিছু জায়গায় এই নৃত্য অনেকসময় দেখা যায়৷ নাটুয়া নাচ প্রকৃতিগত দিক থেকে সমবেত নৃত্য৷ এ ক্ষেত্রে পুরুষরা দল বেঁধে ছোট ছোট ভাগে ভাগ হয়ে নাচ করে থাকেন৷ আদিবাসী সমাজের বিয়ের অনুষ্ঠান, এমন বিভিন্ন উৎসবের সময় এই নাচ অধিক মাত্রায় দেখতে পাওয়া যায়। স্বাভাবিকভাবেই নাটুয়া শুরুটাও হয় শিবের গাঁজন উৎসবের সময়। দুই তিন মাস বেশ সাড়ম্বরে চলে এই নাটুয়া নাচ৷এই নাচের শুরুতে বন্দনা অংশটুকুও দেবতার মাহাত্ম্য বর্ণনার মধ্যদিয়ে –

'নমামি শঙ্করি তব নামে তরি
লীলা সব তোমারি
এ ছল বুঝিতে না পারি মা'৷[১৩]

পূর্বে এ জেলায় নাটুয়া নাচ মানুষের কাছে বেশ আকর্ষণে কেন্দ্রবিন্দু ছিলো৷ যদিও বর্তমানে বা সাম্প্রতিক সময়ে এ নাচ খুব একটা চোখে পড়ে না৷ তবে সরকারি অনুকূল্যে কোথাও কোথাও এ নাচের প্রদর্শন দেখা যায়। উল্লেখ্য পূর্বে যে সমস্ত শিল্পী এই নাচ চর্চা করত আজ তাদের উত্তর প্রজন্ম এই নাচ চর্চা করেন না৷ বিখ্যাত শিল্পীদের মধ্যে ছিলেন শ্রীধর মাহাত, রাজীব মাহাত (বাঘড়াপখরা গ্রামের বাসিন্দা), গোবিন্দ সর্দার, মনভুল সর্দার (আড়তা গ্রাম), গুড়ুম গ্রামের নিবারণ কালিন্দী, ভিখু কালিন্দী, বড়গ্রামের মটর কালিন্দী, কাঁটাডির শ্রীপতি সহিস, নিতাই সহিস, কোনাপাড়ার খড়ু সহিস,গুণধর সহিস প্রমুখ উল্লেখযোগ্য৷ সাম্প্রতিক সময়ে পশ্চিমবঙ্গ সরকারের উদ্যোগে নাটুয়া নাচের খানিকটা প্রচার ও প্রসার বেড়েছে৷ পুরুলিয়ার পাঁড়দা গ্রামের হাঁড়িরাম কালিন্দী কোনাপাড়া গ্রামের গুণধর সহিস প্রমুখ নাটুয়া শিল্পী এ নাচকে বিশ্বের সঙ্গে পরিচিত করিয়েছেন৷ এছাড়া সাঁতুড়ি থানার রামজীবনপুর গ্রামে নাটুয়া নাচের একটি দল রয়েছে৷ তিরিশ জনের শিল্পী দলটি তালবেড়্যা গ্রামে প্রতি বছর নৃত্য পরিবেশন করেন৷ নাটুয়া নৃত্যে নারীর প্রত্যক্ষ অনুপ্রবেশ না থাকলেও নারীর ভূমিকা কম নয়৷ নারীরাও সাম্প্রতিক সময়ে এ নৃত্যকে বাঁচিয়ে রাখার জন্য সমর্থন জানিয়ে আসছে,বা এসেছে৷

মাছানী নাচ :

পুরুলিয়ার জনপ্রিয় নাচ গুলির একটি মাছানী নাচ। পূর্বে এই নাচ পুরুলিয়ায় বেশ জনপ্রিয় ছিলো। বিনোদন বা অবসর সময়ের ক্ষেত্রে মাছানী নৃত্যের গুরুত্ব ছিল সমগ্র জেলা জুড়ে। জেলার প্রায় অধিকাংশ গ্রামেই এই নাচের চল ছিল।মূলত ফাঁকা মাঠে বা গ্রামের রাস্তার মাঝে এই নাচ সাড়ম্বরে অনুষ্ঠিত হতো,প্রায় সারাবছর ধরেই চলত এই নাচ। বর্তমানে এই নাচ খুব একটা দেখা যায় না। মাছানী আসলে নাটকের মতো করে পালা আকারে হতো, বলা যায় একধরনের নৃত্যনাট্য এই মাছানী। মাছানী নাচে গানের সঙ্গে সংলাপের প্রয়োগও দেখা যায়। গানগুলিও সমকালীন অশিক্ষিত বা অর্ধশিক্ষিত মানুষের মুখেই গাওয়া হত শুধুমাত্র মৌখিক আকারেই।এই নাচ কিভাবে শুরু হয়েছে তার সঠিক তথ্য আবিষ্কার করা না গেলেও মোটামুটি লোক গবেষকরা মনে করেন জেলে বা মাছ ধরা গোষ্ঠীর মধ্যথেকেই মাছানী নাচের সৃষ্টি। কথিত আছে পূর্বে জেলে মেয়েরা মাছ বিক্রি করতো ডালায় নিয়ে বাড়ি বাড়ি ঘুরে,সঙ্গে গান বাঁধতো 'তোরা মাছ লিবি গো '।হয়তো বা এখান থেকেই কবিরা মাছানী নৃত্যের পালা লিখতে আরম্ভ করেন। অনেকেই মাছানী শব্দটি এখান থেকে এসেছে বলে মনে করে থাকেন। কেউ আবার কুড়মালি 'জড়িমাছা' শব্দ থেকে মাছানী শব্দটির উৎপত্তি বলে মনে করেন। এই জড়িমাছা হচ্ছে জড় অর্থাৎ দুই, দুজন ব্যক্তির অবয়বগত সাদৃশ্য।বীরেশ্বর বন্দ্যোপাধ্যায় যারা মাছ ধরে অর্থাৎ মাছার তার স্ত্রীকে মাছানী বলতে চেয়েছেন। সঞ্জীব সরকার কুড়মালি জড়িমাছা শব্দটির উপর বেশি জোর দিয়েছেন— " The word machhani perhaps came from the kurmali word machha. The kurmali word ' Jorimachha' means resemblance of one person to another in hight, shape and age."[১৪] সুতরাং মাছ বিক্রয়ের বিষয়টি এক্ষেত্রে উল্লেখ্য।

যাই হোক মাছনী লোকনৃত্য প্রাচীন নৃত্যনাট্য চর্চার আদর্শ চিহ্ন। উল্লেখ্য মাছানীর বিষয়, চরিত্র, কুশিলব এমনকি উপস্থাপনা সবই যেন অন্যান্য লোকনৃত্যগুলি থেকে আলাদা। তবে লোকসংস্কৃতির অন্যান্য প্রকরণের মতোই মাছানীর মূল বিষয় সমাজ ও তার নানা সঙ্গতি আর অসঙ্গতি। আসলে সমকালীন বাস্তব সমস্যায় যেন মাছানী নৃত্যের মূল অবলম্বন। কখনো সংলাপ, কখনো নাচের অঙ্গ ভঙ্গি বা কখনো ব্যঙ্গাত্মক ভঙ্গিতে সমাজের বিভিন্ন বিষয় উপস্থাপন করে থাকে। পালা আকারে সমাজের ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র বিষয়গুলিকে মাছানী নৃত্য স্পষ্ট করে। এক্ষেত্রে পালাগুলির নামকরণও যেন হয় একটু অন্যরকম। যেমন— লদাই এর পিঠা খাওয়া, কানার সংসার, ডভা ঝিটা, খেপচা লেচা দুধুর পেঁচা ইত্যাদি পালা গুলি সামজের ব্যক্তি চরিত্র, আর সমাজিক অসংগতিগুলিকেই বেশি প্রকাশ করে। স্বাভাবিকভাবেই চরিত্রগুলি এ জেলার গ্রামীন মানুষ,অন্ত্যজ শ্রেণি শ্রমজীবী, মাহাত, ভূমিজ, সর্দার প্রভৃতি জাতির হয়ে থাকে। বলা যায় মাছানী নৃত্যের শিল্পীরা প্রত্যেকেই গ্রামের। তবে নাচের সঙ্গে গানের প্রয়োগ অবাধ। নাচের সঙ্গে গান আর মাঝে মাঝে সংলাপের প্রয়োগ এই লোকনৃত্যকে আরও আকর্ষণীয় ও জনপ্রিয় করেছে। মাছানী নাচের মধ্যে ঐতিহাসিক সত্য, লোক জীবনের সঠিক রূপ, সমাজ মানুষের ক্রমবর্ধমান ধারা আর সেই সঙ্গে লোকমনের চিন্তাভাবনাও উপেক্ষিত হয়নি। লোকমুখে প্রচারিত মাছানী গানগুলি আজও পুরুলিয়া মানুষ ও সংস্কৃতির সম্পদ—

‘জাকর ঘারে কানা বহু গো তাকর বেড়ি নাম

আঁধার ঘারে মিটিক পাড়ই আলক কেথিই কাম'।[১৫]

মাছানী পুরুষের স্বতঃস্ফূর্ত অংশগ্রহণ থাকলেও নারীর উপস্থিতি খুবই সামান্য। শুধুমাত্র নারী চরিত্রে নৃত্য পরিবেশনের জন্য পুরুষরায় তার রূপ নিয়ে এ নাচ করে থাকে। তবে কথিত আছে পুরুলিয়া জেলায় সমাজ পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে কোনো এক সময় নারীরাও এ নাচে অংশগ্রহণ করতো। তবে সেই ঐতিহ্য ও সত্যতা আজও অনাবিষ্কৃত। উল্লেখ্য মাছানী নামটিইও স্ত্রী লিঙ্গ, সেক্ষেত্রে নারী যে থাকবে এ বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই। তবে তার প্রত্যক্ষ উপস্থিতি খুবই অল্প ছিল। পালা গুলির কিছু সংলাপে নারীর প্রত্যক্ষ উপস্থিতির কথা আছে। 'লদাই এর পিঠা খাওয়া' পালায় ডাক্তার, কম্পাউন্ডার, হদহইদা, আর নারী চরিত্র বহু উপস্থিতি দেখা যায়। এই বহু চরিত্রটির গুরুত্বও অস্বীকার করা যায় না। তার উপস্থিতি নারীর মনোজগতকে যেমন স্পষ্ট করেছে তেমনি জেলার নারী বা মহিলার পরম্পরাগত স্বামীপ্রেম ও সংসারের বিষয়টিকেও প্রকাশ করেছে, একই সঙ্গে ফোটে উঠেছে নারী মনস্তত্ত্বের স্বাভাবিক প্রবৃত্তিটিও— 'ইটা হামার স্বামী বঠে গো'।

জাওয়া নাচ :

পুরুলিয়া জেলার প্রাচীন নৃত্যগুলির মধ্যে আর একটি জনপ্রিয় লোকনৃত্য হল জাওয়া বা করম নাচ। আদিম আদিবাসী নৃত্য হিসেবেই এ নাচ বেশি পরিচিত। এ নাচের প্রকৃতি বৃত্তাকারে গান গেয়ে নাচা। লোক গবেষক সৃষ্টিধর মাহাত এ নাচকে আদিম নৃত্যধারার অবশেষ বলে মনে করেন। জাওয়ার প্রধান অঙ্গ নাচ ও গান।লোকউৎসব জাওয়া গ্রামীণ সমাজের নিজস্ব সংস্কৃতি। এ নাচে নারীর অবাধ প্রবেশ। পুরুষের উপস্থিতি নেই বললেই চলে। শ্রাবণ সংক্রান্তির শেষে ভাদ্র মাসের ১লা তারিখ থেকে এ উৎসবের সূচনা। কুমারী মেয়েরা সকালে স্নান সেরে নতুন ডালা বা টুপায় বালি ভরে তাতে বিভিন্ন শস্য ভুট্টা, কুথি, অড়হর, সরিষা, রমা, মুগ কলাই প্রভৃতি পুঁতে জাওয়া পেতে থাকে। যাকে জাওয়া ডালি বলে। অঙ্কুর বের হলে পরে সেগুলি নিয়ে মেয়েরা বৃত্তাকারে নাচতে থাকে, সঙ্গে তারা জাওয়া গীত ও করে। উল্লেখ্য জাওয়া গীতের তালে তালেই জাওয়া নাচের ঐতিহ্য। কুমারী মেয়েরায় অধিকাংশ ক্ষেত্রে অংশগ্রহণ করে বলে তাদের স্বাভাবিক প্রবৃত্তির ছাপও স্পষ্ট হয় এ নাচে। বলা যায় কৃষিভিত্তিক সমাজে শস্যের উৎসব, শস্য বৃদ্ধি ও মেয়ে সুখ সমৃদ্ধির উৎসব জাওয়া বা করম। উল্লেখ্য কুমারী মেয়েরা এ নাচে বা উৎসবে প্রজননের দেবতা করম দেবতার আরাধনা করে থাকে। বৃক্ষ অর্থাৎ প্রকৃতির পূজা করা হয় এ উৎসবে। মেয়ের সামগ্রিক চেতানা, তার আশা আকাঙ্খা, কামনাও যুক্ত হয়ে এ নাচের প্রত্যকটি ভঙ্গিতে। কথিত আছে প্রকৃতির দেবতা করম তুষ্ট হলে বৃদ্ধি হবে চাষের, বিপর্যয়ের হাত থেকে মুক্তি পাবে মানুষ। করম স্থানীয় উৎসব। উৎসবকে কেন্দ্র করে নাচের সৃষ্টি। নাচে মায়ের প্রাধান্য, তাদেরই স্বতঃস্ফূর্ত অনুপ্রবেশ। নির্দিষ্ট পদ্ধতি মেনেই মেয়েরা এ নাচ করে থাকে। ভাদ্র মাসে এ নাচ হয় বলে ভাদরিয়া ঝুমুরও গাওয়া হয় অনেক সময়। যেকোনো নৃত্যের সঙ্গে গানের গভীর বা অচ্ছেদ্য সম্পর্ক। জাওয়া নাচ এ ক্ষেত্রে ব্যতিক্রম নয়। মূলত যৌথ নৃত্য জাওয়া। মেয়েরা একে অপরের হাত হাত পায়ের সুনির্দিষ্ট ছন্দে শরীর দোলাতে দোলাতে এ নাচ করে থাকেন। এ নাচে নারীর জীবন বৈচিত্র্য ফুটে ওঠে স্বাভাবিকভাবে। নাচ সম্পর্কিত গানগুলি যেন নারীর ভবিষ্যত জীবন, হতাশা, বিষন্নতা, উচ্ছ্বাস, আশা নিরাশার দলিল। বধূ জীবনের কথা ও ব্যথা একই সঙ্গে প্রকাশ পায় গানে। লোক গবেষক ধীরেন্দ্রনাথ সাহা জাওয়া নাচের গান সম্পর্কে বলেছেন— "পিতৃগৃহ থেকে

স্বজনহীন স্বামীগৃহের দূরদেশে যাওয়া বিষন্নতা এদের চোখে মুখে মাখা। অধিকাংশ গানেই আছে বধূজীবনের কথা ও ব্যথা"।[১৬] জাওয়া আসলে ধর্মীয় উৎসব হওয়ায় নারীর প্রেম প্রসঙ্গ অল্প। তবে ঘর গৃহস্থালি, পারিবারিক আশা আকাঙ্খার কথা জাওয়া গানের মূল অবলম্বন। নারীর নিজস্ব গান ও নাচ জাওয়া। নাচের প্রধান অধিকারিনীও নারী। এ নাচের গানে কুড়মালি বা লোকভাষায় অধিক প্রচলিত। যায় হোক জাওয়া নাচ পুরুলিয়ার আদিবাসী সমাজের নারীর জীবনযুদ্ধের নাচ। কুমারী মেয়ের আগামী শ্বশুর বাড়ির জীবন সংগ্রামও বিশেষভাবে স্পষ্ট। নাচের তালে যখন বলে—

'কাল্লা লত্ কাল্লা লত্
আগে মূলে জালি
শ্বশুর ঘরে বড়ই তিতালি'।[১৭]

নারীর জীবনবৈচিত্র্যের কথা জাওয়া নাচ ও গানের পরতে পরতে প্রকাশ পায়।

টুসু নাচ :

পুরুলিয়ার লোকউৎসবগুলির মধ্যে টুসু উৎসব বেশ জনপ্রিয়। উৎসবকে কেন্দ্র করেই মহিলারা নাচ করেন। উল্লেখ্য টুসু উৎসবে টুসু গীতের ঐতিহ্য পরম্পরাগত হলেও গানের সঙ্গে সঙ্গে মহিলারা নাচও করে থাকেন। এ উৎসবে মহিলাদের অবাধ প্রবেশ। তারা মূলত গান গেয়ে গেয়ে নাচ করে থাকেন। টুসু আসলে কৃষির দেবী, তাই নারীর আত্ম উন্মোচনের প্রসঙ্গটি এক্ষেত্রে উপেক্ষিত নয়। গান গুলির বিষয়ও নারীর জীবন বৈচিত্র্যের দলিল। প্রেম টুসু নাচে উপেক্ষিত নয়, নাচের মধ্যে যেন নারীর অস্পষ্ট মনের আকাঙ্খা ধ্বনিত হয়। পৌষসংক্রান্তির দিন, টুসু বিসর্জনের সময় এ নাচের গুরুত্ব বেশি, বিসর্জনের দুঃখ যেন নারীর অন্তরকে কাঁদায়।সেই সূত্রেই বিসর্জনের ঘাটেই চলে নারীর বিষাদঘন নৃত্য। স্বাভাবিকভাবেই নারীর চলমান জীবনের নানা চিত্র ধরা পড়ে, প্রকাশ পায় নারীর উদাসঘন বাস্তব ছবি। সম্মিলনের আনন্দ মুহূর্তে পরিণত হয় বিষাদময়তায়। নারীরা মাথায় টুসু নিয়ে সকলে একত্রে নাচ করে, সঙ্গে চলে জল ছোঁড়া ছোঁড়ি। নারীর স্বাভাবিক স্বতঃস্ফূর্ত প্রবৃত্তিগুলি সহজেই প্রকাশ পায় এ নাচে। নাচের নির্দিষ্ট কোনো ছন্দ না থাকলেও পরিশীলিত অঙ্গ সমূহের উচ্ছ্বাস বর্তমান। সঙ্গে গানের রীতিও সমানভাবে চলে আসছে—

'আয় টুসু মা আয় মোদের ঘরে।
ঘরে থাক গো আলো করে'।।

এই উৎসবকে কেন্দ্র করে এ জেলায় কোথাও কোথাও টুসু নাচে প্রতিযোগিতার আসরও বসে। উল্লেখ্য টুসু নাচের শ্রেষ্ঠত্বের জন্য পুরস্কারও দেওয়া হয়ে থাকে। যাইহোক পুরুলিয়ার জনপ্রিয় লোকনৃত্যগুলির মধ্যে টুসু নৃত্য অস্বীকার করা যায় না।

দাঁসাই নাচ :

পুরুলিয়া জেলার সাঁওতাল সম্প্রদায়ের কাছে সবচেয়ে জনপ্রিয় নাচ হল দাঁসাই নাচ। এ নাচ জেলার আদিবাসী সম্প্রদায়ের নিজস্ব। দুর্গাপূজার পূর্বে প্রায় এক মাস ব্যাপি চলে এই নাচের আসর। নারী ও পুরুষের সমান অংশগ্রহণ থাকে নাচে। পুরুলিয়া জেলার প্রায় অধিকাংশ গ্রামে যেখানে সাঁওতাল সম্প্রদায়ের মানুষ বাস করেন সেখানে সাড়ম্বরে এই নাচ হয়ে থাকে। নারীরা বিশেষ সজ্জায় সেজে নাচ করেন। সাঁওতাল পুরুষেরা নাচের তালে বাজনা বাজান। কুড়মালি রহিন পরবের সঙ্গে এ নাচের একটা অদৃশ্য সম্পর্ক রয়েছে। নাচে বাদ্যযন্ত্র বলতে নাগড়া,ঢোল ধামসা ইত্যাদি। মেয়েরা পায়ে ঘুঁঘুর বেঁধে, মাঁথায় ময়ূর পালক

লাগিয়ে, পরনে লাল পাড় সাদা বা সবুজ শাড়ি পরে একে অপরের হাত ধরাধরি হয়ে নাচতে থাকে। নাচের মধ্যে একটা সুনির্দিষ্ট চাল দেখা যায়, প্রত্যেকে সুসামঞ্জস্যভাবে বাজানার তালে পায়ের ছন্দ মিলিয়ে নাচ করে। পুরুলিয়ার বাইরেও কিছু জেলায় এ নাচ দেখতে পাওয়া যায়। লোকনৃত্যের অবক্ষয়ের সময়েও এই নাচ বেশ জনপ্রিয়তা লাভ করেছে। আসলে দাসাই নাচের মধ্যে আদিবাসী যুবক যুবতীরা অনাদি কালের ইতিহাসকে আমাদের সমানে উন্মোচিত করে। সাম্প্রতিক সময়ের বিভিন্ন অনুষ্ঠানে এ নাচের চল দেখা যাচ্ছে। সাঁওতাল নারীরা স্বাধীনচেতা, রমনীর ব্যক্তিগত জীবনচেতনাও যেন অনেকখানি স্পষ্ট হয় দাসাই গানে ও নাচে। পুরুষরা মূলত এখানে ওস্তাদ আর মেয়েরা নৃত্যশিল্পী, তবে পুরুষেরাও নাচে থাকেন। সাঁওতালি গানের সুরে সাঁওতালি লোকনাচ দাসাই। এ নাচে আদিবাসী সমাজের দারিদ্রতা যেমন প্রকাশ পায় তেমনি নারীর প্রেম, আশা আকাঙ্খাও যেন সমান্তরালে ব্যক্ত হয়। প্রচলিত সমাজ প্রেক্ষিতে নারীর উচ্ছ্বাসঘন জীবনের আলেখ্যও ধরা থাকে নাচের অন্তঃকরণে। বর্তমানে এ নাচের চর্চা কম নয়, সাম্প্রতিক সময়ের এ জেলার মূল আকর্ষণও বলা যায় এ নাচকে। সরকারিভাবে এ নাচের সঙ্গে যুক্ত প্রত্যেককে শিল্পীর আখ্যায় ভূষিত করা হয়েছে। গানের মধ্যেই যেন একটা নাচের সুর ধ্বনিত হয়— "জমা বন জুঁয়াবন রাস্কারেবন তাহেনা/থড়ে সিঞ মড়ে ইদা সহরায় দবন দাড়ান গেয়ারে"। (পান খেয়ে আনন্দে থাকবো, পাঁচ দিন পাঁচ রাত কাজ ভুলে আনন্দ উৎসবে থাকবো।) সাঁওতাল রমনীর জীবনপ্রকৃতির পরিচায়নে এ নাচের গুরুত্ব সাঁওতাল সম্প্রদায় ও জেলাবাসীর কাছে অনন্য।

ঘোড়া নাচ :

পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলির মধ্যে ঘোড়া নাচ একটা সময় মানুষের কাছে বেশ জনপ্রিয় ছিলো। এ জেলায় এসময় গ্রামে গ্রামে বিভিন্ন উৎসব অনুষ্ঠানে ঘোড়া প্রচলিত ছিল। কয়েকটি গ্রাম এই নাচের জন্য বিশেষ ভাবে পরিচিত ছিল। চেলিয়ামা, বড়রা সগড়কা, তুলসিবাড়ি উল্লেখযোগ্য। গুড়পার সীতারাম মাহাত ঘোড়া নাচের জন্য বিশেষভাবে পরিচিত ব্যক্তিত্ব। তবে সাম্প্রতিক সময়ে এ নাচ খুব একটা দেখা যায় না। পুরুলিয়া জেলার বাইরেও কিছু জেলা এ নাচ সাড়ম্বরে নাচা হতো। বাকুড়া, ঝাড়খন্ডের কিছু জেলায় এ নাচের ব্যাপক প্রচলন ছিল। হয়তো বিনোদনই ছিল এ নাচের প্রাথমিক উদ্দেশ্য। উল্লেখ্য অতীত ইতিহাস সুস্পষ্ট না হলেও পোষাক পরিচ্ছেদ দেখে মনে করা হয় এ নাচ রাজাদের আমলের। ঘোড়া নাচে ঘোড়া চরিত্রে পুরুষরা নাচলেও সঙ্গে পুরুষরায় নারীর রূপনিয়ে সখী চরিত্রে নাচত। ঘোড়া একক নৃত্য নয়, তার সঙ্গে সখী সমাবেশ নাচকে আরও আকর্ষণীয় করেছে। তবে এমনটা হওয়া অস্বাভাবিক নয় যে নাচনীদের অনুপ্রবেশ নাচকে আরও সমৃদ্ধি যুগিয়েছে। মূলত দুজন ঘোড়ার সঙ্গে দুজন নাচনীর উপস্থিতি থাকে এই নাচে। পাতলা বাঁশের তৈরি আদল দিয়ে ঘোড়ার অনুরূপ ফ্রেম তৈরি করে করে তাতে ঘোড়ার মুখোশ লাগিয়ে ঝুমুর গানের তালে সুর তুলে নাচ নাচা হয়ে থাকে। সামঞ্জস্যপূর্ণ রঙিন পোষাক, হাতে অস্ত্র নিয়ে ঘোড়া আসরে নামে সঙ্গে তার নাচনী। ঘোড়া নাচে ব্যবহৃত সংগীত আসলে ঝুমুর। প্রেম সম্পৃক্ত রসের ঝুমুরের আধিক্য দেখা যায় এ নাচের ক্ষেত্রে। ভাদুরীয়া ঝুমটা, খেমটা জুমুরের প্রয়োগই বেশি দেখা যায় ঘোড়া নাচে। বিবাহ অনুষ্ঠানে এই নাচের চল ছিল বেশি বর্তমানে বিকল্প পার্টি তৈরি হওয়ায় এ নাচ অদৃশ্য হয়ে গেছে। এ জেলার বাউরি, বাগদি, রাজোয়াড়, মাহাত, মালাকার ঘাসি সমাজের মানুষেরায় এ নাচ করতো। ঘোড়া এ ধরনের

উদ্যাম নৃত্য। মূল নাচে নারীর প্রত্যক্ষ অংশগ্রহণ না থাকলেও পুরুষরা নারীর রূপ নিয়ে নাচনীর ভূমিকায় নাচ করত। এ নাচে ব্যবহৃত গান গুলির মধ্যে নারীর জীবন বৈচিত্র্য, সংসার জীবন, তার আকাঙ্খা, ও প্রণয়ের কথা প্রকাশ পায় সুললিত ভাবে। ঘোড়া আসলে তার প্রাণপুরুষ নাচনী তার প্রেয়সী। স্বাভাবিক পরিবারিক জীবনের অসঙ্গতিও ধরা পড়ে ঘোড়া নাচের রূপকে। ঘোড়ানাচের ঝুমুর এরকম—

‘ডবল ডবল পানের খিলি ইসপেসাল চা খায়
সায়ার উপর শাড়ি লিব যেমন সায়াটি দেখায়’।[১৮]

এ নাচে গানের সুরে নারী নাচনীর সঙ্গে রসিকতা করা হয়, যা বাস্তব সমাজজীবনের সঙ্গে ওতোপ্রোতোভাবে জড়িত। এ নাচের ঝুমুর গানে পরিবারের ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র বিষয়গুলিও উপেক্ষিত হয়নি যার দ্বারা নারীর দৈনন্দিন সংসারের কথা ভাষা পায়—

‘মাইয়ের কুটুম আল্যে পরে বউয়ের পেট দুখায়
বউয়ের কুটুম আল্যে পরে রাইতে মাছ ধরায়’।[১৯]

যাইহোক পুরুলিয়া জেলার একটি বিশিষ্ট লোক আঙ্গিক এই ঘোড়া নাচ।

ঝুমুর নাচ :

পুরুলিয়াকে বলা হয় ঝুমুরের দেশ। ঝুমুর এখানকার মানুষের জীবনের চলার পথ আর পাথেয়। জেলার অধিকাংশ মানুষেরই এই নাচ ও গানের প্রতি টান চিরন্তন। লোকনৃত্য হিসেবে ঝুমুর নাচের জনপ্রিয়তা আজও আকাশছোঁয়া। উৎসব অনুষ্ঠানে আজও ঝুমুর নাচের আসর বসে। পুরুষেরায় নারীর রূপ নিয়ে এই ঝুমুর নাচ করে থাকে। নাচের গানগুলিও বাস্তবজীবন থেকে উঠে আসে। মেলা ও সামজিক অনুষ্ঠানেও এ জেলায় অনেক জায়গায় ঝুমুর নাচ হয়। বর্তমানে সরকারি উদ্যোগেও বিভিন্ন জায়গায় নাচের অনুষ্ঠান অনুষ্ঠিত হচ্ছে। এ নাচকে আরও আকর্ষণীয় করার জন্য নারীর অংশগ্রহণ দেখা যাচ্ছে । আবহমান কালথেকে এ ঝুমুর নাচ জেলায় চলে আসছে, কৃষিজীবি মানুষের বিনোদনের মধ্যেমও এই ঝুমুর নাচ।

উল্লিখিত লোকনৃত্যগুলি ছাড়াও পুরুলিয়া জেলায় আরও কিছু লোকনৃত্য রয়েছে যেগুলি পূর্বে বেশ জনপ্রিয় ছিল। উল্লেখযোগ্য লোকনৃত্যগুলি হল— ঘেরা নাচ, বৌ নাচ, ধুমড়ি নাচ, সখী নাচ, সাঁওতালি নৃত্য সহরায় প্রভৃতি। ঘেরা নাচ সাম্প্রতিক সময়ে খুব একটা দেখা যায় না। প্রকৃতি থেকেই এ নাচের উদ্ভব। ঘেরা নাচ এধরণের ফসল ভিত্তিক নাচ। এ নাচে প্রকৃতি মা ও মানব সমাজের কাছে মানবী। আদিবাসী জনজাতির মধ্যে এ নাচের চল অত্যধিক। এ নৃত্যে ছেলে মেয়েরা একসঙ্গে নৃত্য করে। মেয়েরা প্রত্যকে নিজেদের হাত ধরাধরি করে বিভিন্ন অঙ্গভঙ্গি করে নৃত্য পরিবেশন করে। এক্ষেত্রে ছেলেরা বাজনা বাজায় আর নাচে মেয়েরা। নাচে মেয়েদের স্বাভাবিক জীবনের কথা উঠে আসে, কোনো কোনো ক্ষেত্রে যুদ্ধবিগ্রহের প্রস্তুতির ছবিও প্রকাশ পায়। বৌ নাচ নিতান্তই মহিলাদের নাচ। বিবাহ অনুষ্ঠানের সময়ই মূলত এই নাচ দেখা যায়। বৌ নাচ আসলে বৌকে অবলম্বন করে নাচ। বিয়ে বাড়ি আসা অতিথি মামী, মাসী, পিসিমা সবাই এ নাচে অংশগ্রহণ করে। এই নাচের মুখ্য উদ্দেশ্য নববধূ নাচ গানের মাধ্যমে আপন করে নেওয়া। পূর্বে এ নাচের বেশ গুরুত্ব ছিল সন্দেহ নেই। সখী নাচ মানভূমের একটি বিশিষ্ট লোকনৃত্য কলা। এ নাচ মানভূমের লোক উদ্ভুত একান্তভাবেই স্বতন্ত্র স্বাদের নাচ। সখী নাচে পুরুষ মানুষ স্ত্রীর বেশ ধরে নৃত্য পরিবেশন করে। জেলার ছৌ নাচে সখী নাচের প্রকরণ দেখা

যায়। চটুল প্রকৃতির নাচ এই সখী নাচ। জেলার শশী কালিন্দী চেপরার, পৈতু দাস ভালুভাষার এই নাচের জন্য বিশেষভাবে চর্চিত। এছাড়া অন্যান্য লোকনৃত্যগুলিতে নারীর উপস্থিতি দেখতে পাওয়া যায়। সাঁওতালি নৃত্যগুলির অধিকাংশই তো নারী কেন্দ্রিক মহিলা নৃত্য। নাচের ক্ষেত্রে মেয়েদের একটা অবিচ্ছিন্ন অংশীদারিত্ব রয়েছে। পুরুলিয়ার লোকনৃত্যগুলি তার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত।

Endnotes

১) সেনগুপ্ত, পল্লব, ‘লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ’, প্রথম সংস্করণ ১৯৫৯, পৃষ্ঠা ২১৩
২) রায়, সুবোধ বসু সম্পাদিত, ‘ছত্রাক’, ৯ ম বর্ষ, চতুর্থ সংখ্যা, পৃষ্ঠা ২১২
৩) মাহাত, ড. পশুপতি প্রসাদ, ‘জঙ্গলমহল- রাঢ়ভূম ও ঝাড়িখন্ডের ভূমিব্যবস্থা’, প্রিয় শিল্প প্রকাশন, জানুয়ারি ২০১২, পৃষ্ঠা ৯১
৪) করণ, ড. সুধীর কুমার, ‘সীমান্ত বাংলার লোকযান’, প্রথম সংস্করণ ফাল্গুন ১৩৭১,এ মুখার্জী এন্ড কোং প্রাঃ লিঃ কলকাতা ১২, পৃষ্ঠা ২২১
৫) রায়, ড.সুভাষ, ‘পুরুলিয়া জেলার লোকসংস্কৃতি’, টেরাকোটা বিষ্ণুপুর, বাকুড়া ২০০৫, পৃষ্ঠা ২১০
৬) গোস্বামী, দিলীপ কুমার, ‘সীমান্ত রাঢ়ের লোকসংস্কৃতি’, ব্রজভূমি প্রকাশনী, পুরুলিয়া, পৃষ্ঠা ১৫৮
৭) ভট্টাচার্য,শ্রী বসন্ত কুমার, সংকলন, ‘পদ্মাপুরাণ’, সুধাংশু সাহিত্য মন্দির, কলকাতা, পৃষ্ঠা ২৩২
৮) দাশ, ড. নির্মল, ‘চর্যাগীতি পরিক্রমা’, দেজ পাবলিশিং, কলকাতা ৭৩,শ্রাবণ ১৪১৯ অষ্টম সংস্করণ, পৃষ্ঠা ১৩৭
৯) মুখোপাধ্যায়,শ্রী হরেকৃষ্ণ, সংকলন, ‘কবি জয়দেব ও গীতগোবিন্দ’, গুরুদাস চট্টোপাধ্যায় এন্ড সন্স ২০৩/১/১,কলিকাতা, পৃষ্ঠা ২৮
১০) গোস্বামী,দিলীপ কুমার, ‘সীমান্ত রাঢ়ের লোকসংস্কৃতি’, ব্রজভূমি প্রকাশনী,তৃতীয় প্রকাশ ২০২০,পৃষ্ঠা ১৭৩
১১) মাহাত, বঙ্কিমচন্দ্র, ‘ঝাড়খণ্ডের লোকসাহিত্য’, প্রথম বাণীশিল্প সংস্করণ জানুয়ারি ২০০০, পৃষ্ঠা ৭৫
১২) করণ, ড. সুধীর কুমার, ‘সীমান্ত বাংলার লোকযান’, প্রথম সংস্করণ ফাল্গুন ১৩৭১,এ মুখার্জী এন্ড কোং প্রাঃ লিঃ কলকাতা ১২, পৃষ্ঠা ২৫৯
১৩) গোস্বামী,দিলীপ কুমার, ‘সীমান্ত রাঢ়ের লোকসংস্কৃতি’, ব্রজভূমি প্রকাশনী,তৃতীয় প্রকাশ ২০২০,পৃষ্ঠা ১৭৫
১৪) রায়, ড.সুভাষ, ‘পুরুলিয়া জেলার লোকসংস্কৃতি’, টেরাকোটা বিষ্ণুপুর ,বাকুড়া ২০০৫, পৃষ্ঠা ১৭১
১৫) তদেব, পৃষ্ঠা ১৭৩
১৬) সাহা, ধীরেন্দ্রনাথ, ‘ঝাড়খণ্ডী লোকভাষার গান’, মুক্তধারা ৭৪, ফরাসগঞ্জ, ঢাকা-১, পৃষ্ঠা ১৮
১৭) গোস্বামী, দিলীপ কুমার, ‘সীমান্ত রাঢ়ের লোকসংস্কৃতি’, ব্রজভূমি প্রকাশনী,তৃতীয় প্রকাশ ২০২০,পৃষ্ঠা ৬৮
১৮) রায়, ড.সুভাষ, ‘পুরুলিয়া জেলার লোকসংস্কৃতি’, টেরাকোটা বিষ্ণুপুর, বাকুড়া ২০০৫, পৃষ্ঠা ১৯৭
১৯) তদেব, পৃষ্ঠা ১৯৭

Bibliography

- চট্টোপাধ্যায়, ড.তুষার, "লোকসংস্কৃতি পাঠের ভূমিকা", দেজ পাবলিশিং,কলকাতা -৭৩,সেপ্টেম্বর ২০১৫
- আহমেদ, ওয়াকিল, "লোককলা প্রবন্ধাবলি",দ্বিতীয় প্রকাশ, আগস্ট ২০০৫,গতিধারা, বাংলাবাজার, ঢাকা
- সরকার, পবিত্র, "লোকভাষা লোকসংস্কৃতি", তৃতীয় পরিবর্ধিত সংস্করণ, এপ্রিল ২০০৩, চিরায়ত প্রকাশন প্রাইভেট লিমিটেড, কলকাতা
- সেনগুপ্ত, পল্লব "লোকসংস্কৃতির সীমানা ও স্বরূপ", দ্বিতীয় সংস্করণ, সেপ্টেম্বর ২০০২,পুস্তক বিপনি,কলকাতা ৭০০০০৯
- বন্দ্যোপাধ্যায়, সুভাষ, "বাংলা নাটক ও লোকসংস্কৃতি", প্রথম প্রকাশ, শ্রাবণ ১৩৯৩,দে বুক স্টোর, কলকাতা ১২
- ভট্টাচার্য্য, আশুতোষ, "বাংলা লোকসাহিত্য", দ্বিতীয় খন্ড: ছড়া,ক্যালকাটা বুক হাউস ১৩৬৯
- চক্রবর্তী, বরুণ কুমার, "লোকসংস্কৃতির সুলুক সন্ধান",দেজ পাবলিশং, কলকাতা৭৩, নভেম্বর ২০১৫
- বিশ্বাস, ড.সুজিত কুমার, "রাঢ় বাংলার লোকসংস্কৃতি", আনন্দ প্রকাশন, জানুয়ারি ২০১৫,কলকাতা ৭০০০০৭
- মাহাত, ক্ষীরোদ চন্দ্র, "মানভূম সংস্কৃতি", বঙ্গীয় সাহিত্য সংসদ,প্রথম প্রকাশ ২০১৬
- সেন, শ্রমিক, মাহাত, কিরীটি সম্পাদিত, "লোকভূমি মানভূম", বর্ণালী প্রকাশনী, কলকাতা ৯

——

ঠাকুর শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণের মননে শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা

Abhirup Choubey
Research Scholar
Dept. of Sanskrit, Pali & Prakrit
Visva Bharati University
Santiniketan, Bolpur, West Bengal, India
Email: abhirupchoubey01@gmail.com

Abstract: শোধপ্রবন্ধটি শ্রীমদ্ভগবদ্গীতার একটি সামগ্রিক পরিচয় দিয়ে শুরু হয়েছে, যেখানে বলা হয়েছে যে এটি শুধু একটি ধর্মগ্রন্থ নয়, বরং এটি মানবজাতির জন্য এক অমোঘ সাধন এবং উপনিষদের নির্যাস। এটি জ্ঞান, ভক্তি এবং কর্মের সমন্বয় সাধনকারী এক অনন্য গ্রন্থ। শোধপ্রবন্ধে উল্লেখ করা হয়েছে যে, গীতা ভারতের অনেক মহান ব্যক্তিত্ব যেমন স্বামী বিবেকানন্দ, শ্রী অরবিন্দ, মহাত্মা গান্ধী এবং সুভাষ চন্দ্র বসুর মতো স্বাধীনতা সংগ্রামীদের জীবনে গভীর প্রভাব ফেলেছিল।

শোধপ্রবন্ধের মূল প্রতিপাদ্য হলো যুগাবতার শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণের মননে গীতার প্রভাব। শ্রীরামকৃষ্ণ তাঁর 'কথামৃত'-এর মাধ্যমে গীতার সারমর্মকে সহজভাবে ব্যাখ্যা করেছেন। তিনি জ্ঞান, কর্ম ও ভক্তি—এই তিনটি পথকেই ঈশ্বরলাভের উপায় হিসেবে বর্ণনা করেছেন, তবে কলিযুগের জন্য ভক্তিযোগকে সবচেয়ে সহজ ও কার্যকরী বলে মত দিয়েছেন। তাঁর মতে, শুধু পাণ্ডিত্য বা শাস্ত্র পাঠ করে ঈশ্বরকে লাভ করা যায় না, বরং ব্যাকুল হয়ে ভক্তির সাগরে ডুব দিতে হয়। রামকৃষ্ণদেব গীতার 'গীতা' নামকে দশবার উচ্চারণ করলে 'ত্যাগী' শব্দটির ধ্বনি আসে বলে ব্যাখ্যা করেছেন, যার মাধ্যমে তিনি গীতার মূল বার্তাটি তুলে ধরেছেন—সমস্ত কামনা-বাসনা ত্যাগ করে ঈশ্বরকে উপলব্ধি করা। তিনি দেখিয়েছেন যে জ্ঞান, কর্ম এবং ভক্তি পরস্পর থেকে বিচ্ছিন্ন নয়, বরং একটি আরেকটির পরিপূরক।

Keywords: শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণ, শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা, কথামৃত, ভক্তিযোগ, জ্ঞান-কর্ম-ভক্তি সমন্বয়।

মহাভারতের ভীষ্মপর্বে স্বজনহননের আশঙ্কায় ও বেদনায় মুহ্যমান কিংকর্তব্যবিমূঢ় অর্জুনকে শ্রীকৃষ্ণ যে উপদেশ দিয়েছিলেন সেটি শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা নামে পরিচিত। গীতা হিন্দুদের ধর্মগ্রন্থ বলে পরিচিত, তথাপি ধর্মশব্দটি গীতাতে মানবধর্ম রূপেই গৃহিত হয়। এটি কোনো সম্প্রদায় বিশেষের ধর্মগ্রন্থ নয়, গীতা হল মানব ধর্মগ্রন্থ। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা সাতশত শ্লোকে রচিত নিঃশ্রেয়স প্রাপ্তির এক অমোঘ সাধন। গীতা মানবজাতির জন্য এমন এক অমৃত যার রসাস্বাদন করলে সকলেই পরম শান্তি অনুভব করতে পারে। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা এখানে 'শ্রী' শব্দটি সৌন্দর্য, সম্পদ ও ভাগ্য প্রভৃতি অর্থে প্রয়োগ হয়। যিনি শ্রী যুক্ত তিনিই 'শ্রীমদ্' ভগবান আর 'গীত' শব্দের অর্থ গান, অতত্রব শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা হল ভগবান শ্রীকৃষ্ণের মুখ নিঃসৃত গান বা ঈশ্বরের গান। স্বামী মহাদেবানন্দ তাঁর 'গীতাবোধিনী'তে বলেছেন– 'গী' বাণী, যার দ্বারা তৎ নামক বস্তু ইত প্রাপ্ত হওয়া যায়, তা গীতা অর্থাৎ যে বাণীর দ্বারা ইন্দ্রিয়াতীত তৎকে জানা যায় সেটি হল গীতা। বেদের যেমন কর্ম উপাসনা ও

জ্ঞান এই কাণ্ডত্রয় রয়েছে, তেমনই অষ্টাদশাধ্যায়ী গীতার জ্ঞান ভক্তি ও কর্ম এই তিনটি ও তার সঙ্গে সর্বধর্মের সমন্বয় সাধন করেছেন শ্রীকৃষ্ণ। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন উপনিষদ ভারতের ব্রহ্মজ্ঞানের বনস্পতি। এই উপনিষদতত্ত্বই নির্যাসরূপে গীতায় অতি সহজ সরল ভাষায় বিধৃত হয়েছে। অনুরূপ কথা গীতাধ্যানে পাওয়া যায়—

"সর্বোপনিষদো গাবো দোগ্ধা গোপালনন্দনঃ
পার্থো বৎসঃ সুধীর্ভোক্তা দুগ্ধং গীতামৃতং মহৎ ।।"[1]

অর্থাৎ উপনিষদরাশি গাভীস্বরূপ, ভগবান শ্রীকৃষ্ণ এই উপনিষদের নিগূঢ় নির্যাস অর্জুনের জন্য গীতামৃত রূপে পরিণত করেছেন। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ছাড়াও আরও ১৬ গীতার উল্লেখ মহাভারতে পাওয়া যায়— পিঙ্গলগীতা, শশাঙ্গগীতা, হংসগীতা, ব্রাহ্মণগীতা, বোধ্যগীতা, হারীতগীতা, বৃত্রগীতা, পরাশরগীতা, পাণ্ডবগীতা, ব্রহ্মগীতা, ভিক্ষুগীতা, যমগীতা, ব্যাসগীতা, শিবগীতা, সূতগীতা, সূর্যগীতা[2]। তন্মধ্যে ভগবদ্গীতারই শ্রেষ্ঠত্ব, অন্যান্যগুলি বেশিরভাগই ভগবদ্গীতার অনুসরণকারী। গীতায় ধর্ম, দর্শন, ও নীতিশাস্ত্রের এক সুন্দর সমন্বয় লক্ষ্য করা যায়। এটি ধর্মগ্রন্থ হলেও ধর্মশব্দটি এখানে ইংরেজি 'Religion' অর্থে ব্যবহৃত হয়নি, ব্যাপকতম অর্থে অর্থাৎ বিশ্বমানবের কল্যাণের বাণী হিসাবে প্রযুক্ত হয়েছে।

মহাভারতে সকলবেদের সারার্থ সংগৃহীত, আর সমগ্র মহাভারতের সারতত্ত্ব এই গীতায় বর্তমান। সেকারণে গীতাকে 'সর্বশাস্ত্রময়ী' অর্থাৎ সকল শাস্ত্রের সার বলা হয়েছে—

"ভারতে সর্ববেদার্থো ভারতার্থশ্চ কৃৎস্নশঃ।
গীতায়ামস্তি তেনেয়ং সর্বশাস্ত্রময়ীগীতা।।[3]"

শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা বিশ্বসাহিত্যের অসাধারণ দার্শনিক কাব্যগ্রন্থ। বিশ্বমনীষার অন্যতম শ্রেষ্ঠ সম্পদ তথা সমগ্র ভারতীয় সংস্কৃতির নির্যাস। জ্ঞান ভক্তি ও কর্ম এই তিনটি ও তারই সঙ্গে সর্বধর্মের সমন্বয় সাধন করেছেন শ্রীকৃষ্ণ। গীতার মধ্যে আছে ব্যক্তিজীবনের ও সমষ্টিজীবনের কল্যাণের বাণী, আত্মশক্তির সাধনা এবং ইহজীবনে অমৃতত্বলাভের সন্ধান। অর্জুন এখানে বিশ্বমানবের প্রতিভূ। একারণে গীতা আমাদের সকলের জীবনের পথনির্দেশক ও শ্রীকৃষ্ণ আমাদের জীবনরথের সারথি।

ভারতের বহু মনীষি, শংকরাচার্য থেকে শুরু করে এযুগে স্বামী বিবেকানন্দ , শ্রী অরবিন্দ, মাহাত্মা গান্ধী, বাল গঙ্গাধর তিলক, সুভাষচন্দ্র বসু প্রভৃতির জীবনে গীতা ছিল একটি অবিচ্ছেদ্য অঙ্গ। গীতায় নিষ্কাম কর্মযোগ, কর্মার্পণযোগ, আত্মতত্ত্ব ও স্থিতপ্রজ্ঞের আদর্শের দ্বারা ভারতের স্বাধীনতা সংগ্রামে মুক্তিযোদ্ধাদের উদ্বুদ্ধ করেছিল। ভারতের মুক্তিযোদ্ধাদের কাছে এটি ছিল শক্তিমন্ত্র। বিবেকানন্দের ভাষায় শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা হল— 'The Gita is like a bouquet composed of the beautiful flowers of spiritual truths collected from the Upanishad's'[4]. গীতার গরিমা বিষয়ে শ্রী অরবিন্দ বলেছেন— 'That which the Gita teaches is not a human but a divine action, not the performance of social duties but the abandonment of all other standards of duty or conduct for a selfless performance of divine will working through our nature'.[5] গান্ধীজি বলেছেন— 'গীতা মানবের পারমার্থিক জননী'। মোগল সম্রাট শাজাহানের পুত্র দারাশিকো বলেছেন— 'গীতা স্বর্গীয় আনন্দের অফুরন্ত উৎস'।

যুগাবতার ঠাকুর শ্রীরামকৃষ্ণের জীবনে গীতার কতখানি প্রভাব ছিল তা কথামৃত পাঠ

করলে বোঝা যায়। গীতাকে তিনি জ্ঞান কর্ম এবং ভক্তি সমন্বয়ে সাধনার উৎস রূপে ব্যাখ্যা করেছেন। ঠাকুর ঈশ্বরলাভের উপায়কে বহুপ্রকার বলেছেন। পরমহংসদেব কথামৃতে নরেন্দ্রকে বলেছেন— 'অনন্তপথ —তার মধ্যে জ্ঞান, কর্ম, ভক্তি —যে পথ দিয়া যাও, আন্তরিক হলে ঈশ্বরকে পাবে'[6]। জ্ঞান সর্বাপেক্ষা পবিত্র বস্তু। গীতায় বলা হয়েছে— 'ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে'[7]। সাত্ত্বিক কর্মযোগের বিশুদ্ধিতেই জ্ঞানযোগের উৎপত্তি। পুরুষার্থ চতুষ্টয়ের অন্যতম মোক্ষের প্রতিপাদক জ্ঞান শব্দ। ফলাসক্তি ও কর্তৃত্বাভিমান দূর না হলে আত্মজ্ঞান দূর হয় না। শুদ্ধ জ্ঞানই হল জ্ঞানযোগের পাথেয়। এই ব্রহ্মজ্ঞান হলে সবই জ্ঞাত হয়, একবিজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞান। রামকৃষ্ণ বলেছেন— 'একজ্ঞানই জ্ঞান, বহুজ্ঞান অজ্ঞান'[8]। এই বিষয়ে উপনিষদেও বলা হয়েছে— 'যেন অশ্রুতং শ্রুতং ভবতি, অমতং মতম্, অবিজ্ঞাতং বিজ্ঞাতম্'[9]। এক রথযাত্রার দিনে অর্থাৎ আষাঢ়ের শুক্লা দ্বিতীয়ায় পণ্ডিত শশধরকে ঠাকুরের দেখার ভারী ইচ্ছা হল। স্থির হল বিকালে পণ্ডিতের বাড়ি যাবেন। সেখানে ভক্তের সঙ্গে কথাবার্তায় ঠাকুর নরেন্দ্রকে শিক্ষা দেবার জন্য বললেন— 'ঈশ্বর রসের সমুদ্র, তুই এই সমুদ্রে ডুব দিবি কিনা বল'[10]। দেখ অমৃতসাগরে যাবার অনন্তপথ, যেকোনো প্রকারে এসাগরে পড়তে পারলেই হল। এই সাগর সচ্চিদানন্দরূপ সাগর, এতে মরণের কোনো ভয় নেই, এ সাগর হল অমৃতের সাগর। এই অনন্তপথের মধ্যে জ্ঞান, কর্ম ও ভক্তি যে পথ দিয়া যাও আন্তরিক হলেই ঈশ্বরকে পাবে। এই আলোচনায় তিনি ৩প্রকার যোগের কথা বলেছেন— জ্ঞানযোগ ,কর্মযোগ ও ভক্তিযোগ।

জ্ঞানযোগের অর্থ পরমহংসদেব এই ভাবে করলেন— 'জ্ঞানী ব্রহ্মকে জানতে চাই, নেতি নেতি বিচার করে। ব্রহ্মসত্য জগৎমিথ্যা ...... বিচারের শেষ যেখানে, সেখানে সমাধি হয়, আর ব্রহ্মজ্ঞান হয়'[11]। জ্ঞানীর লক্ষণে গীতায় বলা হয়েছে—

"প্রজহাতি যদা কামান্ সর্বান্ পার্থ মনোগতান্
আত্মন্যেবাত্মনা তুষ্টঃ স্থিতপ্রজ্ঞস্তদোচ্যতে "।।[12]

অর্থাৎ সকল কামনা-বাসনা ছেড়ে যিনি নিজে নিজেই তুষ্ট হয়ে থাকেন, যিনি কাম ক্রোধ প্রভৃতিকে আয়ত্তাধীন করেছেন, যিনি ইন্দ্রিয়ের বশীভূত না হয়ে ইন্দ্রিয়গুলিকে নিজ উদ্দেশে কাজ করান তিনিই যর্থাথ জ্ঞানী।

কর্মযোগ ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বললেন কর্ম দ্বারা ঈশ্বরে মন রাখা। অনাসক্ত হয়ে প্রাণায়াম ধ্যানধারণাদি কর্মযোগ। সংসারী লোকেরা অনাসক্ত হয়ে ঈশ্বরে ফল সমর্পণ করে , তাতে ভক্তি রেখে সংসারে কর্ম করে সেটিও কর্মযোগ। 'ঈশ্বর লাভই কর্মযোগের উদ্দেশ্য'[13]। 'কর্ম' শব্দটি গীতায় কী অর্থে প্রয়োগ হয়েছে সেটি জানা দরকার। মীমাংসাদি শাস্ত্রে কর্ম বলতে যাগযজ্ঞাদি বোঝানো হয়েছে, কিন্তু শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় 'কর্ম' শব্দটি ব্যাপক অর্থে প্রয়োগ হয়েছে। এই জীবনযজ্ঞকে কামনাশূন্য করে ঈশ্বরমুখী করাই হল গীতার উদ্দেশ্য ও উপদেশ। কেননা এতেই জীবের মোক্ষ ও জগতের অভ্যুদয় যুগপৎ সাধিত হয়। নিষ্কাম কর্মদ্বারা চিত্তশুদ্ধি ও ব্রহ্মানন্দ প্রাপ্তি হয়। শুভ কর্মের ফলরূপ সমস্ত ক্ষুদ্র আনন্দই ব্রহ্মানন্দতুল্য। নিষ্কাম কর্মযোগই গীতার শ্রেষ্ঠ বাণী। গীতায় বলা হয়েছে—

"তস্মাদসক্তঃ সততং কার্যং কর্ম সমাচর।
অসক্তো হ্যাচরন্ কর্ম পরমাপ্নোতি পুরুষঃ"।।[14]

ভক্তিযোগ – অধ্যাত্ম জগতে জ্ঞানের একাধিপত্য নেই, ব্রহ্মের স্বরূপ কেবলমাত্র জ্ঞানের দ্বারা কেউ নির্ণয় করতে পারে না, কেননা ঋষিগণ তাঁকে বাক্য ও মনের অগোচর

বলে বর্ণনা করেছেন। জ্ঞানী ও কর্মী অপেক্ষা যোগী শ্রেষ্ঠ, কিন্তু যিনি শ্রীভগবানের সগুণ বা নির্গুণ স্বরূপ যথাযথ চিত্তে শ্রদ্ধাপূর্বক অনবরত অনুসন্ধান করেন, তিনি যোগযুক্ত গণের মধ্যে সর্বাপেক্ষা শ্রেষ্ঠ, একথা শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন—

"যোগিনামপি সর্বেষাং মদ্গতেনান্তরাত্মনা
শ্রদ্ধাবান্ ভজতে যো মাং স মে যুক্ততমো মতঃ "।।[15]

ঠাকুর রামকৃষ্ণ বলেছেন কলিযুগের পক্ষে ভক্তিযোগই সহজ পথ। ঈশ্বরের নাম গুণকীর্তন করে তাতে মন রাখা। এতে অন্যান্য পথের চেয়ে সহজেই ঈশ্বরের কাছে যাওয়া যায়।

এরপর রামকৃষ্ণদেব বলেছেন কর্মযোগ ও জ্ঞানযোগ এযুগে ভারী কঠিন। এই তিনের সমন্বয় সাধন করতে গিয়ে তিনি বললেন 'ভক্তিযোগ যুগধর্ম'[16]। তিনি জ্ঞান, কর্ম ও ভক্তির মধ্যে সমন্বয় সাধন করে বললেন— 'যিনি ব্রহ্মজ্ঞান চান, তিনি যদি ভক্তিপথ ধরেও যান তা হলেও সে জ্ঞানলাভ করবেন....... জগতের মাকে পেলে, ভক্তিও পাবে জ্ঞানও পাবে'[17]।

সমগ্র কথামৃততে তিনি এই সমন্বয়ের বার্তাই আমাদের দিয়েছেন। কথামৃতের মধ্যে বারবারই ঠাকুর ভক্তদের এই শিক্ষায় দিয়ে গেছেন। ডুব দিতে হবে, ঈশ্বরকে ভালোবাসতে হবে, তার প্রেমে মগ্ন হতে হবে। শাস্ত্রের ভিতর ঈশ্বরকে খুঁজে পাওয়া যায় না, অর্থাৎ সূক্ষ্মজ্ঞানের দ্বারা ঈশ্বরকে লাভ করা যায় না।

হরিকথা প্রসঙ্গে ব্রাহ্মসমাজে নিরাকারবাদের আলোচনায় একদিন তিনি ভক্তদের বলেছেন— 'বই হাজার পড়,মুখে হাজার শ্লোক বল, ব্যাকুল হয়ে তাতে ডুব না দিলে তাকে ধরতে পারবে না'[18]। শুধু পাণ্ডিত্যে মানুষকে ভোলাতে পারবে, কিন্তু তাকে পারবে না। এখানেও তিনি গীতার প্রসঙ্গ টেনে একথা বললেন— ভক্তিবিহীন জ্ঞান ঈশ্বরলাভের উপায় হতে পারে না। গীতার দ্বাদশ অধ্যায়ে অর্থাৎ ভক্তিযোগ অধ্যায়ে শ্রীকৃষ্ণ এই ভক্তিযোগের তত্ত্বই বিশদভাবে ব্যাখ্যা করেছেন এবং ভক্ত যে ভগবানের প্রিয় সেকথা স্পষ্টভাবেই বলেছেন। যিনি সর্বকর্মফলত্যাগী, যিনি সর্বদা ক্ষমাশীল, সন্তুষ্ট সমাহিতচিত্ত সংযত স্বভাব সেই ভক্তই শ্রীকৃষ্ণের সর্বাপেক্ষা প্রিয়। স্থিরবুদ্ধি ভক্তিমান যে পুরুষ তিনি মোক্ষলাভ করবার উপযুক্ত। গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ বলেছেন—

"অদ্বেষ্টা সর্বভূতানাং মৈত্রঃ করুণ এব চ
নির্মমো নিরহংকারঃ সমদুঃখসুখঃ ক্ষমী ॥
সন্তুষ্টঃ সততং যোগী যতাত্মা দৃঢ়নিশ্চয়ঃ
ময্যর্পিতমনোবুদ্ধির্যো মদ্ভক্তঃ স মে প্রিয়ঃ"।।[19]

গীতায় ভগবান শ্রীকৃষ্ণ প্রণিপাতেন শব্দটির মধ্য দিয়ে ভক্তিযোগের বার্তাই ধ্বনিত করেছেন। অর্থাৎ 'সর্বং কর্মাখিলং পার্থ জ্ঞানে পরিসমাপ্যতে'[20] ও তার পরেই বললেন— 'তদ্বিদ্ধি প্রণিপাতেন পরিপ্রশ্নেন সেবয়া'[21]। এখানে জ্ঞানযোগ, কর্মযোগ, ও ভক্তিযোগের সমন্বয় সাধন করেছেন শ্রীকৃষ্ণ। রামকৃষ্ণদেব জ্ঞান, কর্ম ও ভক্তি তিনটির সমন্বয় সাধন করেছেন, তথাপি সাধনমার্গে ভক্তিরই যে প্রাধান্য সেকথাও তিনি পুনঃ পুনঃ উল্লেখ করেছেন।

ঠাকুর তাঁর ভক্ত সমীপে উপদেশ দিতে গিয়ে একদিন বলেছেন গীতা সমস্ত না পড়লেও হয়, দশবার গীতা গীতা বললে যা হয় তাই গীতার সার অর্থাৎ ত্যাগ ও ত্যাগী— "গীতা পড়লে কী হয়? দশবার 'গীতা' 'গীতা' বললে যা হয়। 'গীতা' 'গীতা' বলতে বলতে

ত্যাগী হয়ে যায় .... 'ত্যাগী' 'ত্যাগী' বলতে পারলেই হল"[22]। সেই একই কথা সমস্ত কামনা বাসনা ত্যাগ করে ভক্তির অমৃতসাগরে ডুপ দিয়ে তার রসগ্রহণ করতে হবে, তাকে উপলব্ধি করতে হবে। তাহলেই এই জীবনে অমৃতত্ব লাভ। এটিই মোক্ষ। গীতাকে অনুসরণ করে ঠাকুর শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণ এই বার্তায় আমাদের দিয়ে গেছেন।

Endnotes

1. গীতা ধ্যান ৪
2. গীতা রহস্য পৃ.৩,৪
3. মহাভারত , ভীষ্মপর্ব ৪৩/২
4. The complete works of swami Vivekananda, vol.2 Jnana Yoga chapter – X ,The freedom of the soul .
5. Essays on Gita, Sri Aurobindo
6. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
7. শ্রীগীতা ৪/৩৮
8. গীতাতত্ত্ব জ্ঞানযোগ পৃ.৩১
9. ছান্দোগ্য উপনিষদ ৬/১/৩
10. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
11. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
12. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ২/৫৫
13. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
14. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ৩/১৯
15. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা , ৬/ ৪৭
16. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
17. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)পৃ.৪৭০
18. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড)
19. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ১২ / ১৩-১৪
20. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ৪/ ৩৩
21. শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা ৪/ ৩৪
22. শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত(অখণ্ড) পৃ.৯৯৪

Bibliography

- গীতাতত্ত্ব – স্বামী সারদানন্দ, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা ৭০০০০৩, ষষ্ঠ সংস্করণ ১৯৯৬।
- শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা রহস্য অথবা কর্ম্মযোগশাস্ত্র– বাল গঙ্গাধর তিলক (অনুবাদক জ্যোতিরিন্দ্রনাথ ঠাকুর), প্রোগ্রেসিভ বুক ফোরাম, ৩৩ কলেজ রোড, কলিকাতা ৯, অষ্টম সংস্করণ ১৪০৯ বঙ্গাব্দ
- শ্রীমদ্ভবদ্গীতা– শ্রী জগদীশ চন্দ্র ঘোষ, প্রেসিডেন্সী লাইব্রেরী, কলকাতা ৭০০০৭৩, ত্রিচত্বারিংশ সংস্করণ, ১৪২৪ বঙ্গাব্দ।
- শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা– স্বামী জগদীশ্বরানন্দ, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা ৭০০০০৩, নবম সংস্করণ ২০১৯।
- শ্রীশ্রীরামকৃষ্ণকথামৃত (অখণ্ড) –শ্রীম, উদ্বোধন কার্যালয়, কলকাতা ৭০০০০৩, প্রথম সংস্করণ ১৯৮৬- ১৯৮৭, সপ্তবিংশতি পুনমুদ্রণ বৈশাখ ১৪১৬।

——

সংস্কৃত পুঁথিচর্চার ইতিহাস ও গুরুত্ব

Dr. Surojit Mondal
State Aided College Teacher-I
Dept. of Sanskrit
Vivekananda Mahavidyalaya
Burdwan, West Bengal, India
Email: surojitmondalsns@gmail.com

Abstract: শোধপ্রবন্ধটিতে মাতৃকাবিজ্ঞান বা পুঁথিচর্চার গুরুত্ব ও ইতিহাস নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে। এখানে বর্ণনা করা হয়েছে যে, কীভাবে প্রাচীন ভারতে বেদ মৌখিক পরম্পরা থেকে লিখিত পুঁথিতে রূপান্তরিত হয়। এই পরিবর্তন মৌখিক শিক্ষার সীমাবদ্ধতা দূর করে এবং জ্ঞান সংরক্ষণে এক নতুন দিগন্ত উন্মোচন করে। শোধপ্রবন্ধটিতে দেখানো হয়েছে যে, কীভাবে প্রাচীন শিক্ষাকেন্দ্রগুলো, যেমন তক্ষশীলা ও নালন্দা, পুঁথির সহায়তায় জ্ঞানচর্চার কেন্দ্র হয়ে উঠেছিল এবং এটি কীভাবে চাণক্য ও জীবকের মতো পণ্ডিতদের বিকাশে সহায়তা করেছিল।

পুঁথিচর্চার বিভিন্ন সামাজিক দিকও এখানে তুলে ধরা হয়েছে। এই শোধপ্রবন্ধে আরো প্রতিপাদিত হয়েছে, কীভাবে একসময় পুঁথি কেবলমাত্র গুরু ও পণ্ডিতদের কাছেই সীমাবদ্ধ ছিল, কিন্তু ধীরে ধীরে অনুলিপির মাধ্যমে সাধারণ মানুষের কাছেও জ্ঞানের দ্বার উন্মুক্ত হয়। শোধপ্রবন্ধটি এটাও উল্লেখ করে যে, ছাপাখানার আগমন সত্ত্বেও পুঁথির গুরুত্ব কমে যায়নি, বরং এটি ভারতীয় সংস্কৃতি ও ঐতিহ্যকে বাঁচিয়ে রাখতে এক বিশেষ ভূমিকা পালন করে। সবশেষে, এটি পুঁথির ব্যবহারিক গুরুত্বের কথা তুলে ধরে—যেমন লেখকের কাল ও গ্রন্থের প্রকৃত রূপ নির্ণয়, পাঠান্তরের সমস্যা সমাধান, এবং নতুন গবেষণা ও সম্পাদনার জন্য এর অপরিহার্যতা।

Keywords: মাতৃকাবিজ্ঞান, পুঁথি, মৌখিক পরম্পরা, তক্ষশীলা-নালন্দা, সামাজিক গুরুত্ব।

সম্প্রতি বিশ্বশিক্ষাক্ষেত্রে মাতৃকাবিজ্ঞানের(পুঁথিবিজ্ঞানের) গুরুত্ব বিশেষভাবে অনুভূত হচ্ছে। বিশ্ববিদ্যালয়ে এবং উচ্চতর গবেষণাতে বর্তমানে মাতৃকাবিজ্ঞান বিশিষ্ট স্থান অধিকার করে আছে। এখন প্রশ্ন হল মাতৃকাবিদ্যা কী? উত্তরে বলা যায় মাতৃকাবিদ্যা হল পুঁথির সুবিন্যস্তভাবে প্রক্রিয়ার চর্চা বিশেষ। অতীতে কোন হস্তলিখিত গ্রন্থ মাতৃকাবিজ্ঞানের দ্বারা বর্তমানে পুস্তকরূপে আমরা প্রকাশ করতে চেষ্টা করি। সরলভাবে বলতে গেলে মাতৃকা হল কোন একজন লেখকের হস্তলিখিত গ্রন্থ। মাতৃকার গ্রন্থরূপে প্রকাশের দ্বারা মাতৃকার মোক্ষ প্রাপ্তি ঘটে। অতএব মাতৃকা লেখন,সংগ্রহ,সংরক্ষণ এবং সবিমর্শ সম্পাদনা বর্তমানকালে মাতৃকাবিজ্ঞানের বা গবেষণার প্রধান বিষয় রূপে পরিগণিত হয়।

পুঁথির গুরুত্ব তার অতীতের গহ্বরে লুকিয়ে আছে। আমরা জানি যে বেদ পৃথিবীর প্রাচীনতম সাহিত্য। সেকালে আর পৃথিবীর কোন দেশে সাহিত্যের অস্তিত্বই ছিল না। বেদাঙ্গযুগের যাস্কাচার্য বেদ শিক্ষার তিনটি স্তরের উল্লেখ করেছেন যা পুঁথির ইতিহাসে একটি গুরুত্বপূর্ণ অধ্যায়। তিনি বলেছেন—প্রথমে তপঃপ্রভাবে বেদের জ্ঞানরাশির সাক্ষাৎ

পেয়েছিলেন সে যুগের ঋষিরা (সাক্ষাত্ কৃতধর্মাণ ঋষয়ো বভূবুঃ)। দ্বিতীয় স্তরে তাঁরা তাঁদের সাক্ষাত্ কৃত জ্ঞান অপর শিষ্যদের দান করেন। শিষ্যদের এই অসাক্ষাৎকৃত অথচ আচার্য ঋষির কাছ থেকে উপদেশের আকারে জ্ঞানের নাম হল মন্ত্র। আবার তৃতীয় স্তরে উপদেশের মাধ্যমে বেদ শিক্ষা দানের একটি কঠিন সমস্যা দেখা দিল। কারণ, এই স্তরের শিষ্যদের মধ্যে মৌখিক জ্ঞানকে দীর্ঘদিন ধরে জাগরুক রাখার সামর্থ্য ছিল না। এই স্তরেই বেদের জ্ঞান ও শিক্ষাকে মৌখিক থেকে লেখ্যরূপে পরিবর্তিত করার তাগিদ অনুভূত হল। এমন একটি প্রয়োজনীয় পরিস্থিতিতে লেখ্য শিল্পের প্রবর্তন হল, আর সেই সঙ্গে বেদের শিক্ষা লিখিত গ্রন্থের মাধ্যমে চলার পথও প্রস্তুত হল। এটি ছিল একটি স্মরণীয় সন্ধিক্ষণ। এই সময় পুঁথি প্রস্তুত হল আর লিখিত বেদ-বেদাঙ্গের অস্তিত্বেরও দেখা মিলল। এই কালেই মহর্ষি বেদব্যাস শ্রুত অথবা মৌখিক ঐতিহ্য থেকে বহমান বেদচতুষ্টয়কে লিখিতরূপে পেয়েছিলেন এবং বেদবিভাজনে প্রয়াসী হয়েছিলেন। মহাভারত রচনার জন্য বেদব্যাস যে গণেশকে লেখক হতে অনুরোধ করেছিলেন—সেই আখ্যানটি নিঃসন্দেহে এই লিখন পরম্পরারই ফলশ্রুতি। কালক্রমে লিপিকর গণেশ এক শ্রদ্ধেয় প্রতিষ্ঠান হয়ে উঠলেন। সকল লেখক ও লিপিকরেরা গণেশের উদ্দেশ্যে শ্রদ্ধা নিবেদন করে তাঁদের গ্রন্থারম্ভ করতে চাইলেন। লিখলেন— "শ্রী গণেশায় নমঃ।"

ঋক্, সাম, যজু,ও অথর্ববেদের পুঁথি রচনা স্বাভাবিক ভাবেই শ্রমসাধ্য ছিল। তাছাড়া অপৌরষেয় বেদ পৌরষেয় হয়ে গেলেও তার কৌলীন্য রক্ষার তাগিদ ছিল। এমতাবস্থায় চর্তুবেদকে লিখিত অবস্থায় রেখে এবং কোনও অনুলিখনের ব্যবস্থা না রেখে গুরু শিষ্য পরম্পরায় পুনরায় মৌখিকভাবে বেদশিক্ষাদানের ব্যবস্থা করা হয়েছিল। কৃষ্ণদ্বৈপায়ন বেদব্যাস এই কারণেই প্রথমে তাঁর চার শিষ্য পৈল, বৈশপায়ন, জৈমিনি, সুমন্তুকে চতুর্বেদ শুনিয়েছিলেন। এই মৌখিক শিক্ষা তখন সমগ্র ভারতবর্ষে ছড়িয়ে পড়েছিল।

অচিরেই কিন্তু মৌখিক শিক্ষাদান ব্যবস্থার সমস্যা ও ত্রুটি প্রকাশ পেল। দেশ-কাল ভেদে সংহিতাগুলির ক্রম, সংখ্যা ও উচ্চারণে বিভিন্নতা দেখা দিল। স্বাভাবিকভাবে এই অবস্থায় একটি অভিনব পরিস্থিতি তৈরি হল। প্রত্যেকে তার সংহিতা পরম্পরাকে ত্রুটিহীন এবং অন্যের পরম্পরাকে ত্রুটিযুক্ত বলে প্রচার করতে লাগলেন। অনেকে আবার তাদের গ্রন্থগুলিকেই প্রকৃত মূলগ্রন্থ বলে দাবী করলেন। গ্রন্থের বিভিন্ন ধরণের বিকৃতির প্রতি উদাসীন থাকলেন। এই বিতর্কের বাতাবরণে উদ্ভুত হল শাখা-সংহিতার যুগ। শাখা সংহিতা লিখিত ছিল বলেই আমাদের বিশ্বাস। তবে লিখিত মূল গ্রন্থের সহায়তায় এই শাখা সংহিতাগুলির অধ্যয়ন ও শিক্ষার্থীদের কাছে নিন্দনীয় ছিল বলে জানা যায়। তবে এই শাখাগুলি লিখিত থাকার কারণে ব্রাহ্মণ, আরণ্যক ও উপনিষদ্ এবং বেদাঙ্গগুলি উদ্ভুত হয়েছিল তা স্বীকার করতেই হয়। মন্ত্রের ছন্দ, বর্ণ, স্বর, মাত্রা ইত্যাদি প্রয়োগে কঠোর নিয়ম মেনে চলতে হত। এই প্রসঙ্গে বলা হয়—

"মন্ত্রো হীনঃ স্বরতো বর্ণতো বা
মিথ্যা প্রযুক্তো ন তমর্থমাহ।
স বাগ্বজ্রো যজমানং হিনস্তি
যথেন্দ্রশত্রুঃ স্বরতোঽপরাধাৎ।।"

মন্ত্রের স্বর অথবা বর্ণ যদি সঠিকভাবে প্রযুক্ত না হয় তাহলে সেই মিথ্যাপ্রযুক্ত মন্ত্র যথার্থ অর্থ প্রকাশ করে না। তখন সেই মন্ত্র বাক্যরূপ বজ্র হয়ে যজমানকেই হত্যা করে।

যেমন করে ভুল স্বর উচ্চারণে ইন্দ্রশত্রু বৃত্র বিনাশপ্রাপ্ত হয়েছিলেন।

বৈদিক যুগে লিখন পদ্ধতির প্রমাণ পাওয়া যায়। 'জ্যোতিষতত্ত্বে' বৃহস্পতি বলেছেন—

"সন্মাসিকেঽপি সময়ে ভ্রান্তিঃ সঞ্জায়তে যতঃ।
ধাত্রাক্ষরাণি সৃষ্টানি পত্রারূঢ়ান্যতঃ পুরা।।"

"নারদ স্মৃতি" থেকে জানা যাচ্ছে—

"নাকরিষ্যদ্ যদি ব্রহ্মা লিখিতং চক্ষুরুত্তমম্।
তত্রেয়মস্য লোকস্য নাভবিষ্যৎ শুভা গবি।।"

এইভাবে লিখিত জ্ঞান রক্ষার পরম্পরা অনুসরণ করে পরবর্তীকালে স্মৃতিশাস্ত্রাদি, রামায়নাদি মহাকাব্য পুরান ইত্যাদি বহু গ্রন্থ লিখিত হয়েছে।

লব্ধ জ্ঞান লিখিত থাকলে তার যে যে সুবিধা সেগুলির গুরুত্ব অপরিসীম। 1)লিখিত জ্ঞান ভান্ডার একটি জ্ঞান চর্চার আধার হতে পারে। 2)আচার্যের সহায়তা ছাড়াই লিখিত পুস্তক থেকে জ্ঞান আহরণ করা সম্ভব। 3)অধীত বিদ্যা বিস্তৃত হলে পুনরায় লিখিত পুস্তক পাঠ করে তার পুনরুদ্ধার সম্ভাব। 4) লিখিত পুস্তক থাকলে ব্যক্তি তার সময়সুযোগ মতন তা অধ্যায়ন করতে পারে। 5)লিখিত পুস্তক পরম্পরাক্রমে জ্ঞানভান্ডার কে প্রবাহিত রাখতে সাহায্য করে।

সাধারণ রাজ পরিবারে পৃষ্ঠপোষকতায় পুঁথি লিখিত হতো, প্রতিটি রাজাদের পুঁথির লিপিকর থাকতেন এবং সেকালে পেশাদার পুঁথি লেখকদের একটি বড় ধরনের প্রতিষ্ঠান গড়ে উঠেছিল। কর্নাটকে একদল লিপিকর ছিলেন যাদের বলা হত 'ওলেকাররু' ।তাল পাতায় পুঁথি লেখা ছিল এদের কাজ। জানা যায় যে গরুর গাড়িতে করে তারা গ্রাম থেকে গ্রামান্তরে তালপাতার পুথি নিয়ে যেত এবং লোকে প্রয়োজন মত পুঁথি নিত ও বিনিময়ে তাদের খাদ্যশস্য দিত। তবে অপেক্ষাকৃত মূল্যবান পুঁথি গুলি রাজার পৃষ্ঠপোষকতাতেই সংরক্ষিত হতো, বৌদ্ধ যুগে যে সব বিত্তশালী ব্যক্তি তীর্থ দর্শনে যেতেন তারা পুথিলিখনের জন্য প্রচুর অর্থ দান করতেন বলে জানা যায়।

পুঁথি লিখনের ক্ষেত্রে প্রাচীনকালে ধর্মীয় ভাবনা এটি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছিল। তখনকার দিনে পুঁথি কে বিষ্ণুর বিমুর্তরূপ হিসেবে কল্পনা করা হতো। K.T.Pandurangi তাঁর "The wealth of Sanskrit Manuscripts in India and Abroad"গ্রন্থে একটি প্রাচীন শ্লোক উদাহরণ দিয়েছেন। শ্লোকটি হল—

"লেখনেনাস্য যো জাতঃ শ্রমো মম মহত্তরঃ।
তেন প্রীতো হরির্নিত্যং জ্ঞানদোঽস্ত্বক্ষয়ং মহত্।।"

আমি যে শ্রম দিয়ে এই লিখন সৃষ্টি করলাম তাতে শ্রী হরি প্রীত হন এবং আমাকে অক্ষর জ্ঞানদানের আশীর্বাদ করুন।

প্রাচীন পুঁথির একটি গুরুত্বপূর্ণ দিক হলো এই যে পুঁথিকে কেন্দ্র করে লিপিকরেরা তাদের শৈল্পিক রুচিবোধের পরিচয় দিতেন। ভারতবর্ষের বিভিন্ন পুঁথিশালায় এই ধরনের শৈল্পিক পুঁথির নিদর্শন ছড়িয়ে আছে। কলকাতার এশিয়াটিক সোসাইটিতে এবং কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের আশুতোষ মিউজিয়ামে এই ধরনের পুঁথির দৃষ্টান্ত আছে।এক্ষেত্রে দুটি পুথি উল্লেখযোগ্য। একটি "অষ্ট সাহস্রিকা প্রজ্ঞা পারমিতা"এবং অপরটি "পঞ্চরক্ষা"(দশম খ্রীষ্টাব্দের মধ্যে রচিত)। উড়িষ্যার লিপিকরেরা মৎস্য, মূষক ও মালার আকারে শিল্পমন্ডিত

লিপি ব্যবহার করতেন। এই পুঁথি গুলি এমন আকারে রচিত হতো যে প্রথম দর্শনে এর ভেতরে কিছু লেখা আছে কিনা তা অনুমান করা খুব কঠিন হতো। আসলে পুঁথির পাতাগুলি এমন কাটা হতো ও খোদিত হতো যে সেগুলো এক একটি চিত্রের আকার ধারণ করত। প্রাচীন ভারতের শিল্পের ইতিহাস জানার পক্ষে এই পুঁথি গুলি বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ। প্রাচীন কালের বিদ্যাচর্চার পরিকাঠামো জানার পক্ষেও পুঁথি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। সেকালে গুরুকুল শিক্ষার পরিবেশে ব্রহ্মচারী শিক্ষার্থীদের জন্য মূল পুঁথি থেকে অনুলিপি তৈরি হত। ব্রহ্মচারীরা তাদের শিক্ষা শেষ করে যখন গার্হস্থ্যাশ্রমে ফিরে যেত তখন পুঁথির অনুলিপিগুলি নিজের ঘরে নিয়ে যেত ফলে তাদের ঘরে ঘরে পুঁথি থাকতো। গৃহস্থেরা পুঁথির ভক্ত হয়ে উঠেছিল। কারণ এই পুঁথি ছিল তাদের নিত্য পাঠের অর্থাৎ স্বাধ্যায়ের একমাত্র সহায়ক। অপরদিকে অবশ্য গুরুগৃহে গুরুর তত্ত্বাবধানে মূল পুঁথিগুলি সংরক্ষিত হত।

প্রাচীনকালের স্বনামধন্য বিদ্যাতীর্থগুলির সাথে অত্যন্ত তাৎপর্যপূর্ণভাবে প্রাচীন পুঁথির সম্বন্ধে জড়িয়ে আছে। খ্রিষ্টাব্দ শুরুর এবং বৌদ্ধ জৈন ধর্মের প্রবর্তনের পূর্বে উত্তর পশ্চিম ভারতে তক্ষশীলা, মধ্য ভারতের কাশী ও পূর্ব ভারতে বিদেহ বিশিষ্ট শিক্ষা প্রতিষ্ঠানের মর্যাদা লাভ করেছিল। আর এইসব শিক্ষাপ্রতিষ্ঠানে পুঁথি ছিল শিক্ষা লাভের একমাত্র মাধ্যম। এইসব শিক্ষাপ্রতিষ্ঠানে দেশ-বিদেশের ছাত্র-ছাত্রীরা শাস্ত্র অধ্যয়ন করতে আসত। চাণক্য জীবক প্রমুখ পণ্ডিতেরা তক্ষশিলারই দান। আবার বৌদ্ধযুগের নালন্দা বিক্রমশীলা বিশিষ্ট শিক্ষা প্রতিষ্ঠান হয়ে উঠেছিল। বৈশালী জৈনদের শিক্ষার বিশিষ্ট কেন্দ্র ছিল। নালন্দা, বিক্রমশীলা ও বৈশালী--সেকালে একটি পুঁথি সংগ্রহের কেন্দ্রও হয়ে উঠেছিল। এমতাবস্থায় বলা যেতেই পারে যে পুঁথির কল্যাণেই হয়তো তক্ষশীলা, কাশী, বিদেহ, নালন্দা, বিক্রমশীলা, বৈশালী প্রভৃতির মত বিশ্ববিখ্যাত প্রতিষ্ঠানগুলি খ্যাতির শীর্ষে উন্নীত হয়েছিল। পুঁথির কল্যাণে চাণক্য, জীবক প্রমুখের মতো সারস্বত পুত্রদের পেয়ে ধন্য হয়েছে ভারতভূমি।

প্রাচীন ভারতের পন্ডিতবর্গ ও কবি মন্ডলীর আবির্ভাবের মূলে আছে এই পুঁথির অবদান। প্রাচীন রাজারা পুঁথির ভক্ত ছিলেন। তাঁরা পুঁথি সংগ্রহ ও সংরক্ষণ করতেন। শুধু তাই নয় তারা নতুন নতুন পুঁথিরচনার জন্য পন্ডিত ও কবিদের উৎসাহ দিতেন। ফলে রাজাদের পৃষ্ঠপোষকতায় যেমন অনেক বিখ্যাত মূল পুঁথি রচিত হয়েছে, তেমনি পুঁথি রচনার সুবাদে অনেক কবিরও আবির্ভাব ঘটেছে। তাই বিক্রমাদিত্যের পৃষ্ঠপোষকতায় কালিদাসের, শিলাদিত্য হর্ষের পৃষ্ঠপোষকতায় বানভট্টের ও অন্যান্য বহু রাজার পৃষ্ঠপোষকতায় অনেক অনেক কবির আবির্ভাব ঘটেছে। তাছাড়া জানা গেছে যে বিদেহের রাজা জনক, কাশী রাজা অজাতশত্রু, পাঞ্চালের রাজা প্রবহন, জৈবলি প্রমুখ রাজারা পুঁথিচর্চার এক একজন দিকপাল ছিলেন।

প্রাচীন পুঁথির একটি অন্যতম গুরুত্ব তার সামাজিক অবদানের মধ্যে নিহত আছে। সকলেই অবগত আছেন যে প্রাচীনকালে বিশেষ করে বৈদিক যুগে বেদশাস্ত্র গুরু মুখে শুনে শিষ্যদের শাস্ত্রজ্ঞান অর্জন করতে হত। তাই যাঁরা শাসন লাভ করতে চাইতেন তাঁদের হোতে হতো অসাধারণ মেধাশক্তির অধিকারী। দেশ-দেশান্তর থেকে এসে শিষ্যরা গুরুর কাছে বসে তাদের জ্ঞান চর্চা চালাতেন। এমতাবস্থায় যখন শ্রুতির স্তর অতিক্রম করে লিখন মাধ্যমে বেদ চর্চা শুরু হল তখন একটি সামাজিক সমস্যাও দেখা দিয়েছিল। পুঁথি বা গ্রন্থ যেমন জ্ঞানার্জনের বাহন ছিল, তেমনিই শ্রদ্ধাভক্তির বিষয়ও হয়ে উঠেছিল। বেদ ছাড়াও

ব্রাহ্মণ, আরণ্যক, উপনিষদ্, ব্যাকরণ, ছন্দঃশাস্ত্র, রামায়ণ, মহাভারত, পুরাণ প্রভৃতির পুঁথি মুনিঋষি ও সর্বশাস্ত্রে পারদর্শী গুরুর কাছেই সযত্নে রক্ষিত হত। তাদের কাছে পুঁথির গুরুত্ব ছিল পুত্রসম। সাধারণ মানুষের কাছে পুঁথি ছিল সম্পূর্ণ অধরা। যাঁরা পুঁথি পড়তেন অথবা যাঁরা পুঁথির অনুলিপি করতেন তাঁরা ছিলেন দেবতুল্য। সাধারণ মানুষ তখন পুঁথিকে ধর্মীয় গ্রন্থের মর্যাদা দিয়ে পূজো করতেন আর পুঁথির লেখক ও লিপিকরদের দেবতার সম্মান দিতেন। কিন্তু কালক্রমে এই পুঁথিই এহেন সামাজিক বৈষম্য ও ব্যবধান ঘুচিয়ে দিয়েছিল। পুঁথির অনুলিপি সংখ্যা যত বেড়ে যেতে লাগলো ততই সাধারণ মানুষ পুঁথির নাগাল পেতে শুরু করল। অনুলিপির সহায়তায় যুগ যুগ ধরে চলে আসা বিদ্যাদানের অনুদার দরজাটি সকল শ্রেণীর জ্ঞানভিক্ষুর কাছে উদার হয়ে গেল। জ্ঞান চর্চার সংকীর্ণ ও সীমাবদ্ধ গণ্ডী একটি প্রসারিত মুক্তাঞ্চলে মুক্তির আশ্বাস পেল। এইভাবে পুঁথির অনুলিপি সার্বিক সামাজিক শিক্ষাদানে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছিল সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই।

বর্তমান কালেও একটি সামাজিক বিপ্লব ঘটে গেছে পুঁথির কল্যাণে। পাশ্চাত্য প্রভাবে আমাদের দেশে যখন কাগজের চল ও মুদ্রণ যন্ত্রের আগমন ঘটলো তখন ঘটে গেল এক বিপত্তি। স্বল্প সময়ে, স্বল্প শ্রমিক মূল্যে মুদ্রিত হতে লাগলো অসংখ্য গ্রন্থ। এই সুযোগে ইংরেজ সংস্কৃতি একেবারে ঘাড়ে চেপে বসেছিল শিক্ষিত ভারতবাসীর উপর। পাশ্চাত্য সাহিত্যের জোয়ারে উচ্চ সম্প্রদায়ের তথাকথিত ইংরেজি জানা পণ্ডিতেরা যখন গা ভাসিয়ে দিয়ে নিজেদের দেশের সংস্কৃতিকে ভুলতে বসেছিল তখন এই পুঁথিচর্চাই ইংরেজি না জানা সাধারণ মানুষের মধ্যে দেশীয় সংস্কৃতি রক্ষা করতে বিশেষ ভূমিকা পালন করেছিল। গবেষক ডক্টর পঞ্চানন মন্ডল তাঁর ‘‘পুঁথি পরিচয়’’ গ্রন্থে দেখিয়েছেন কিভাবে পাঁচালীর বদনাম হলো আর সেই সঙ্গে দেশের কাব্য, সংগীত, চিকিৎসা ও জ্যোতিষের পুঁথিগুলি পাশ্চাত্য সংস্কৃতি মুগ্ধ শিক্ষিত ব্যক্তিদের কাছে একেবারে উপেক্ষিত হয়ে পড়েছিল। সেই অবস্থায় একমাত্র দেশীয় পুঁথিকে আশ্রয় করে সমাজের নানা শ্রেণীর মানুষ যেমন কামার, কুমোর, তাঁতি,ছুতোর,কলু,বেনে, মাহিষ্য,নমঃশূদ্র প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মানুষেরা বিভিন্ন পূজাপার্বণে মঙ্গলকাব্যের গান গেয়ে, দুর্গাপূজায় চন্ডীমঙ্গল ও মনসামঙ্গলের গান গেয়ে, গাজনে ধর্মমঙ্গলের গান গেয়ে দেশীয় সংস্কৃতিকে সংরক্ষণ করে গেছেন।

মানুষের জীবিকা ও পেশা হিসেবেও পুঁথির গুরুত্ব অস্বীকার করা যায় না। সেকালে অনেকের কাছে পুঁথির অনুলিপিকরন ছিল প্রধান পেশা। পারিশ্রমিকের বিনিময়ে তারা পুঁথির অনুলিপিকরন করত। হাতের লেখা ভালো হলে স্ত্রী-পুরুষ, বালক-বৃদ্ধ, জাতি-ধর্ম নির্বিশেষে এই পেশা গ্রহণ করত। অবিরামভাবে প্রতিদিন তারা অনুলিপির কাজে ব্যাপৃত থাকতো। যদিও অনেক সময় তারা ন্যায্য পারিশ্রমিক পেত না। অনেকে আবার পুঁথিটির অনুকরণ শেষ হলে গ্রন্থের পুষ্পিকা অংশে তাদের পারিশ্রমিক বা দক্ষিণার কথা লিখে রাখতেন। শ্রী অতুল সুর তাঁর ‘‘বাংলা মুদ্রণের দুশো বছর’’গ্রন্থে একটি বক্তব্য রেখেছেন যা এই ব্যাপারে খুবই প্রাসঙ্গিক— ‘‘শ্রীরাম-পুরের ওয়ার্ড সাহেব উনবিংশ শতাব্দীর গোড়ার দিকে যা দাম দেখেছিলেন, তার একটা হিসেব দিয়েছেন। তিনি বলেছেন যে হাতে লেখা ‘‘মুগ্ধবোধ’’ব্যাকরণ তিন টাকায় বিক্রি হত, যদি হাতের লেখা সুন্দর হত। আর তা না হলে নীচের দিকে দেড় টাকা পর্যন্ত। হাতে লেখা ‘‘অমরকোষ’’তিন টাকায় বিক্রি হত। ওয়ার্ড সাহেব লিখেছেন যে নকল করবার জন্য লিপিকরদের বত্রিশ হাজার অক্ষরের জন্য বারো

আনা দেওয়া হত। অনেকে আবার টাকার সঙ্গে লিপিকরদের এক জোড়া কাপড় ও মিষ্টান দিত, অনেকে আবার যাবজ্জীবন ভরণপোষণের কথাও শোনা যায়।”

একটি ক্ষেত্রে হিন্দু ও মুসলমান সম্প্রদায়কে এক সূত্রে গঠিত করে সামাজিক সম্প্রীতির বাতাবরণ তৈরি করেছে এই পুঁথি। পুঁথি যে শিক্ষা-দীক্ষা, ধর্ম-সংস্কৃতি, আচার অনুষ্ঠানের বাহন এ বিষয়ে কোনো আপত্তি নেই। ধর্ম,অর্থ,কাম ও মোক্ষ-এই চতুর্বর্গ সাধনের উপায় হিসাবে যে পুথির সংরক্ষণ অপরিহার্য ছিল— এ বিষয়েও কোন দ্বিমত নেই। এই কারণে হিন্দু পরিবারে ও মন্দিরে সংরক্ষিত থাকত বেদ, উপনিষদ্, রামায়ণ, মহাভারত, পুরান, মঙ্গলকাব্য, পদাবলী প্রভৃতির অমূল্য পুথি। হিন্দু পরিবারে পূজিত হতেন কাশীরাম দাস, কৃত্তিবাস। অন্যদিকে মুসলমানের পরিবারে এবং মসজিদ, মক্তব ও মাদ্রাসায় কোরান, কলেমা প্রভৃতির মূল্যবান পুথি সংরক্ষিত থাকতো। গুরুমশায়ের টোলে যেমন থাকত অমরকোষ এবং মহাকবি কালিদাস ভবভূতি প্রমুখ কবিদের কাব্যমালা, স্মৃতি, তন্ত্র প্রভৃতি হিন্দুশাস্ত্রের পুঁথি, তেমনি মৌলবীর ঘরে থাকতো কোরান হেকিমি প্রভৃতির পুথি। অর্থাত্ হিন্দু মুসলিম সকলের কাছে সম্প্রদায় নির্বিশেষে সমানভাবে গুরুত্বপূর্ণ হয়ে পুথি সামাজিক সম্প্রীতির ধারক ও বাহক হিসেবে কাজ করেছিল।

ছাপাখানার প্রভাব অতিক্রম করে পুথি কালজয়ী হতে সমর্থ হয়েছে। ছাপাখানার গভীর প্রতিঘাতকে ঘৃণা করতো ধর্মান্ধ সনাতনপন্থী কিছু পন্ডিত। তারা মুদ্রিত গ্রন্থকে এক প্রকার অস্পৃশ্যই মনে করতেন। এমনকি মুদ্রিত গ্রন্থের দিকে তাকানো কেও তারা পাপ বলে মনে করতেন। কারণ তারা তখন মুদ্রিত গ্রন্থকে হিন্দু ধর্ম নষ্ট করার ষড়যন্ত্র হিসেবে দেখতে শুরু করেছেন। ফলে ছাপাখানার ব্যাপক প্রচার ও প্রসারের বাজারেও কিন্তু পুথির অনুলিপিকরন থেমে থাকেনি। অনেক সময় পাশ্চাত্য পন্থীদের কাছ থেকে বাধাও এসেছে। সেই বাধা অতিক্রম করে পুঁথির অনুলিপি অব্যাহত গতিতে এগিয়ে চলেছে ।ফলে পুঁথি, ভারতীয় ঐতিহ্যের প্রবাহমানতার ক্ষেত্রে একটি বিশেষ ভূমিকা পালন করতে সক্ষম হয়েছে।

প্রাচীন গ্রন্থের ও গ্রন্থকারের সুনির্দিষ্টকাল নির্ণয়ে পুঁথি কালজয়ী ভূমিকা গ্রহণ করতে পারে। সংস্কৃত গ্রন্থ ও গ্রন্থকারদের কাল নির্ণয়ে বিতর্কের অন্ত নেই। খুব সম্ভবতঃ বাণভট্টের ও রাজতরঙ্গিনীর গ্রন্থকার কলহনের কালছাড়া সংস্কৃত গ্রন্থকারদের কারোর কাল নির্দিষ্ট করে বলা সম্ভব নয়। স্বয়ং কালিদাসের কালই নির্দিষ্ট নয়। কালিদাসের কাল নিয়ে আজ পর্যন্ত যত মত অনুমিত হয়েছে তাদের মধ্যে তিনটি মত মূলত মুখ্য। একটি খ্রিষ্টীয় পূর্ব প্রথম শতক, আরেকটি খ্রিষ্টাব্দ চতুর্থ থেকে পঞ্চম শতক এবং আরও একটি খ্রিষ্টাব্দ ষষ্ঠ শতক। এমতো অবস্থায় কালিদাসের গ্রন্থরাজির মধ্যে যদি এমন কোন পুথি পাওয়া সম্ভব হয় যার মধ্যে প্রাপ্ত কোন সূত্র থেকে কালিদাসের কাল নির্ণয় করা সম্ভব হতে পারে।

প্রাপ্ত পুথির গ্রন্থকার নির্ণয়ের ক্ষেত্রেও অন্য কোন সম্ভাব্য পুথির সহায়তা গুরুত্বপূর্ণ হয়ে উঠতে পারে। ১৯০৯ সালে টি.গণপতি শাস্ত্রী যে তেরোখানি নাটকের পুথি উদ্ধার করলেন তার কোনটিতেই কিন্তু গ্রন্থাকারের নামের উল্লেখ পাওয়া যায়নি। তাই শাস্ত্রী মহাশয় কয়েকটি যুক্তির সাহায্যে সিদ্ধান্তে এসেছিলেন যে ভাসই ওই ১৩টি নাট্যের নাট্যকার। প্রস্তাবনার পরিবর্তে স্থাপনা শব্দের প্রয়োগ, স্থাপনায় নাট্যকারের নামের অনুল্লেখ, নান্দী শ্লোকে মুদ্রালঙ্কারের প্রয়োগ, স্থাপনার পরিবর্তে গ্রন্থশেষে পুষ্পিকায় গ্রন্থের নামোল্লেখ, শ্লেষের মাধ্যমে প্রধান চরিত্র গুলির উল্লেখ, কয়েকটি নাট্যে একই প্রকার

ভরতবাক্যের প্রয়োগ, অপাণিনীয় পদের ব্যবহার,নাট্যশাস্ত্রের নীতি বিরুদ্ধ নাট্যকৌশল মঞ্চে উপস্থাপনা (যুদ্ধ মৃত্যুর পরিস্থিতির উপস্থাপনা) ইত্যাদি যুক্তির দ্বারা তিনি এমন সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছিলেন। তিনি এইরূপ সিদ্ধান্ত করলেন যে এই নাট্যগুলি একই নাট্যকারের রচনা এবং তিনি হলেন ভাস। সর্বোপরি তিনি জানালেন যে বিভিন্ন গ্রন্থে স্বপ্নবাসবদত্তার নাট্যকার হিসেবে ভাসেরই উল্লেখ আছে, এমতাবস্থায় ওই পুঁথি গুলির মধ্যে যদি স্বপ্নবাসবদত্তা পাওয়া যায় তাহলে অন্য সবগুলোর রচয়িতা নিশ্চয়ই ভাস। গণপতি শাস্ত্রীর এই সিদ্ধান্তকে সমর্থন জানিয়েছেন এ.বি কীথ, ড.থমাস প্রমুখরা। কিন্তু পি.ভি.কানে প্রভৃতি পণ্ডিতেরো গণপতি শাস্ত্রী কে সমর্থন করেননি। এমতাবস্থায় আমাদের অপেক্ষা করে থাকতে হবে এমন একটি পুথির জন্য, যার সহায়তায় এই নাটকগুলির প্রকৃত নাট্যকারকে চিহ্নিত করা সম্ভব হবে।

প্রাচীন গ্রন্থের পাঠান্তর সমস্যা একটি স্বাভাবিক ব্যাপার। সংস্কৃতে এই পাঠান্তরের সমস্যা প্রচুর আছে। নতুন কোন পুথির আবিষ্কারই সমাধান করতে পারে। সেই বহু চর্চিত পাঠান্তর তত্ত্বটি যদি স্মরণ করা যায় তাহলে বোঝা যাবে পাঠান্তর কোন গভীর সমস্যা তৈরি করেছে—“আষাঢ়স্য প্রথমদিবসে/ আষাঢ়স্য প্রশমদিবসে...” (মেঘদূত)।

গ্রন্থের প্রক্ষিপ্তাংশের সমাধানের ক্ষেত্রেও পুথির গুরুত্ব সর্বাধিক। যেমন— রামায়ণের বালকাণ্ড, উত্তরকান্ড, মহাভারতের হরিবংশ প্রভৃতি। এছাড়াও লিপি ও বর্ণের বিবর্তনের ইতিহাস জানার জন্য পুথির গুরুত্ব আছে। নুতন গ্রন্থ প্রকাশের জন্য পুঁথির প্রয়োজন আজও বিদ্যমান। একটি সবিমর্শ পুথি সম্পাদনার জন্যও পুথির গুরুত্ব রয়েছে সর্বাধিক।

Bibliography

Primary sources:

- *Kuvalayānanda:* Ed. T.k Ramachandra Aiyar, Pub. R.s.vadhyar & son, kalpathi, South India, 2018.
- *Kuvalayānanda:* Ed. D.Bholāshankar Vyās, Chowkhāmbā Vidyābhawan, Vārānasī, 2013.
- *Kuvalayānanda:* Ed. Prof. Joyshankarlāl tripathī, Chowkhāmbā Sanskrit Office, Vārānasī, 2016.
- *Amarkośa:* Haragobinda Sāstrī, Chowkhāmbā Sanskrit Office, Vārānasī, 1978.
- *Sāhityadarpana:* Ed. Bimalākānta Mukhopādhya, Sanskrit pustak Bhāndār, Kolkata, 2013.
- *Sāhityadarpana:* (10 pariched), Dr. Udaya Bandyapādhāya, Sanaskrit Book Depo, Kolkākāta, 2006.
- *Dasharūpaka:* Ed. Dr. Anilcandra Basu, Sanaskrit Book Depo, Kolkākāta,2018.
- *Kāvyādarśa:* Ed. Chinmoyee Chottopādhyāy, Paścim-banga Rajya Pustak Parsad, Kolkata, 1995.
- *Candrāloka:* Ed. By Dr. śrikrishnamani tripāthī ,Chowkhāmbā, surabhāratī Prakāshana, Vārānasī, 2019.

Secondary sources:

- Goswāmī, Subuddhicaraṇa. *Saṁskṛta Puntihividyā: Tattwa o Prayog.* Kolkata: Pascimbaṅga Rājya Pustak Parṣada, 2014.
- Basu, Ratnā, Dās, Karuṇāsindhu. *Aspects of Manuscriptology.* Kolkata. The Asiatic Society, 2016(1st Edition 2005.)
- Basu, Ratnā. *Methodology and Sanskritic Researches.* Kolkata. School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University, 2012(1st ed.1998.)
- Kuṇḍu, Dr. purīpriyā. *Punthividyār Prāthamik Dhāranā.* Kolkata: Sanskrit pustak Bhāndār, 1408 Baṅgābda(1st ed.1395 Baṅgābda).
- Huk, mujāmmil, Khandakār. *Pāṇḍulipi Pātha O Pātha-sampādanā.* Abasar, Dhākā, Bengalādesh, 2012.
- Cttopādhyāya, joyshree. *Alaṁkār Sāhityer Samṛddha Etihāsha.* Sanskrit pustak Bhāndār, Kolkata, 1413 (Baṅgābda).
- Purohita, lakṣīnārāyṇ*, Alaṁkār Samīkṣā.* Nāg prakāśaka. Delhi, 1993.
- Mishra, jagadīsh. *Alaṁkārśāstrasyetihāsa,* Chowkhāmbā, surabhāratī Prakāshana, Vārāṇasī, 2017.
- Bandyopādhyāya, Dhīrendranāth. *saṁskṛita Alaṁkārśāstra Tattba o Samīkṣa,* Kolkata: Pascimbaṅga Rājya Pustak Parṣada, 2012.
- Bandyopādhyāya, Dhīrendranāth. *saṁskṛita Sāhityer Itihāsa,* Sanskrit pustak Bhāndār, Kolkata, 2009.
- Dāhāl, Lokomani. *saṁskṛitasāhityetihāsa,* Chowkhāmbā, Kriṣṇadas Akādemi, Vārānasī, 2019.
- Dādhica, Ramkumār. *Alaṁkārśāstretihāsa,* Haṅsā Prakāśan, joypur, 2019.
- Bhārati, H.L.W. *An Introduction to Indian Textual Criticism and Modern Book Publishing,* Central Institue of Indian Languages, Mysore, 1988.
- Agarwal, O.P. *Conservation of Manuscripts and Documents,* Lucknow, 1992.
- Aufrecht, Theoder. *Catalogus Catalogorum,* rpt. Indological Book House publication, Delhi, 1989.
- Dash Sinirudha. New *Catalogus Catalogorum(vol-1), University of Madras, 2007.*
- Williams, M.Monier. *A Dictionary English and Sanskrit.* Delhi: Motilal Banarasidass Publishers Private Limited, 7th Reprint 2012 of 4th Indian Edition 1976(1st Edition1885).
- Mukhopādhyāya, Govindagopāl. A New Tri-Lingual Dictionary. Vārāṇasī: Pilgrims Publishing, 2002.

——

পশ্চিমবঙ্গ তথা ভারতবর্ষের রাজনীতিতে ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জীর যোগদান

Jagat Mohan Sinha
Ex-Student (PG, Distance),
Dept. Political Science
Burdwan University
Purba Bardhaman, West Bengal, India
Email ID: jagatbaruna@gmail.com

Abstract: সমসাময়িক পশ্চিমবঙ্গ সহ গোটা ভারতবর্ষের জনমানসে সুপরিচিত-পাণ্ডিত্যের গুণাধিকারী যে ক'জন পূজনীয় ব্যক্তিবর্গ ছিলেন তাঁদের মধ্যে অন্যতম উন্নত সু-দূরদর্শিতা সম্পন্ন শিক্ষাবিদ, রাজনীতিবিদ, জাতীয়তাবাদী, সংস্কার মনোগ্রাহী, বিবিধ কলা-কৌশলের নির্ভিক চিন্তাবিদ ছিলেন ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী। যাঁর অংশগ্রহনে ভারতীয় রাজনীতিতে এক সুদুর প্রসারী প্রভাব পড়েছিল। এই গবেষণায় ভিন্ন মতবাদের প্রতি ভারত কেশরীর অবস্থান, সামাজিক ও অর্থনৈতিক সংস্কারের সাথে সাথে বিভিন্ন ক্ষেত্রে তাঁর অবদান এবং অংশ গ্রহণ এর বিশ্লেষণ করা হয়েছে। জাতীয়তাবাদী রাষ্ট্র গঠনে, জাতীয় ঐক্য প্রতিষ্ঠায় এবং স্বনির্ভরশীল শক্তিতে বলীয়ান এক নতুন ভারতবর্ষ গঠনে অসামান্য দৃষ্টিভঙ্গির উপস্থাপনায় আপ্রাণ চেষ্টা করেছিলেন তিনি। যার প্রাসঙ্গিকতা বর্তমান সময়ে এবং অদূর ভবিষ্যতেও নিঃসন্দেহে ডক্টর মুখার্জি সম্বন্ধে কাঙ্ক্ষিত নতুন পাঠকের স্বল্প মাত্র হলেও রসদ যোগাবে।

Keywords: ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী, ভারত কেশরী, রাজনীতি, বঙ্গ বিভাগ, ভারতীয় জনসংঘ, কাশ্মীর, জাতীয়তাবাদ, ৩৭০ নং ধারা।

ভূমিকা—

অখন্ড স্বাধীন ভারতবর্ষ গড়ে তোলার কান্ডারী অবিভক্ত বাংলার স্বপ্নদ্রষ্টা পরবর্তীতে অবস্থার বিপর্যয়ে বঙ্গভঙ্গের প্রবক্তা, ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জি ভারতীয় রাজনীতিতে বহুগুণ প্রতিভা ধারী এক উল্লেখযোগ্য ব্যক্তিত্বের অধিকারী। তিনি ছিলেন একাধারে বিশিষ্ট রাজনীতিবিদ, শিক্ষাবিদ, আইনজীবী ও স্বাধীনতা সংগ্রামী। পশ্চিমবঙ্গ সহ সারা ভারতবর্ষের রাজনীতিতে এক নিঃস্বার্থ ঐতিহাসিক চরিত্র।

এমনই এক প্রথিতযশা গুণসম্পন্ন ব্যক্তি ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী-র জন্ম ১৯০১ সালের ৬ই জুলাই অখন্ড বাংলার রাজধানী কলকাতায়। তাঁর পিতা ছিলেন একজন বিশিষ্ট বিচারক এবং শিক্ষাবিদ আশুতোষ মুখার্জি ও মাতা শ্রীমতি যোগমায়া দেবী। মর্যাদাপূর্ণ এবং সুশিক্ষিত পরিবারে জন্মগ্রহণ করায় তিনি কিংবদন্তি তুল্য পান্ডিত্য ও ঐকান্তিক জাতীয়তাবাদী চেতনা উত্তরাধিকার সূত্রেই প্রাপ্তি লাভ করেন।

গবেষণার উদ্দেশ্য এবং প্রশ্ন—

উদ্দেশ্য:

ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জির রাজনৈতিক চিন্তা ও কার্যকলাপের দ্বারা পশ্চিমবঙ্গ এবং ভারতবর্ষের রাজনৈতিক প্রবাহ ধারা কিভাবে প্রভাবিত হয়েছিল তার বিশ্লেষণ।

গবেষণা প্রশ্ন:

- শিক্ষার উন্নত চেতনা ও সুকৌশল প্রশাসনিক দূরদর্শিতা রাজনৈতিক জীবনে কি প্রভাব ফেলেছিলেন ডঃ মুখার্জি?
- ভারতীয় জন সংঘ প্রতিষ্ঠার মাধ্যমে জাতীয় রাজনীতিতে কিভাবে প্রভাব ফেলেন?
- বঙ্গ বিভাগ, কাশ্মীর প্রসঙ্গ এবং ৩৭০ নং ধারা নিয়ে তাঁর অবস্থান ও ভূমিকা কি ছিল?

জাতীয় রাজনীতিতে অংশগ্রহণ—

ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী ছাত্রাবস্থাতেই জাতীয়তাবাদী আন্দোলনের দ্বারা গভীরভাবে প্রভাবিত হয়েছিলেন।কেমব্রিজ বিশ্ববিদ্যালয়ের এক উজ্জ্বল তরুণ ছাত্র থাকা অবস্থায় জাতির জনক মহাত্মা গান্ধীজীর মত নেতার নেতৃত্বে ক্রমবর্ধমান ভারতীয় স্বাধীনতা সংগ্রামের বহ্নিশিখায় নিজেকে উৎসর্গ করতে অনুপ্রাণিত হয়েছিলেন। ১৯২০ এর দশকে যুবদলের একজন সদস্য হিসেবে কংগ্রেস দলে যোগদান করেন। তবে ভারত সম্পর্কে সমসাময়িক কংগ্রেস ও ডঃ মুখার্জির দৃষ্টিভঙ্গি ছিল পরস্পর ভিন্ন। ভারতীয় রাজনীতিতে তাঁর অংশগ্রহণ ও অবদান বিভিন্ন দৃষ্টিকোণ থেকে বিশ্লেষণ যোগ্য।

জনসংঘ প্রতিষ্ঠা—

তৎকালীন শক্তিশালী কংগ্রেস দলের বাইরে জাতীয়তাবাদী চেতনার একটি শক্তিশালী প্রবাহ ধারার সূত্রপাত ঘটান ডক্টর মুখার্জি। তিনি হিন্দু মহাসভার সভাপতি হিসেবে হিন্দু স্বার্থ রক্ষার রাজনীতি করলেও তার দৃষ্টিভঙ্গি সামগ্রিকভাবে ভারত ভাগের বিপক্ষে ছিল।[1] ভারতবর্ষকে এক ধর্মনিরপেক্ষ এবং এক জাতি হিসেবে গড়ে তোলার উদ্দেশ্যে **১৯৫১** সালে ভারতীয় রাজনীতিতে একটি অভূতপূর্ণ পদক্ষেপ গ্রহণ করেন গড়ে তোলেন একটি নতুন রাজনৈতিক দল— ভারতীয় জনসংঘ (B.J.S.)।[2] এটি ছিল ভারতবর্ষে কংগ্রেস বিরোধী শক্তির প্রাথমিক ভিত্তি যা পরবর্তীতে 'ভারতীয় জনতা পার্টির' রূপ নেয়। রাজনৈতিক দল হিসেবে যার লক্ষ্য ছিল রাজনৈতিক জাতীয়তাবাদ, সাংস্কৃতিক সংহতি এবং একটি শক্তিশালী ঐক্যবদ্ধ ভারতবর্ষের আদর্শকে প্রচার করা।

শিক্ষা সংস্কারে অংশগ্রহণ—

উচ্চ পাণ্ডিত্যের অধিকারী ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী মাত্র ৩৩ বছর বয়সে কলকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের উপাচার্য হন। উচ্চশিক্ষা ব্যবস্থায় আধুনিকীকরণের জন্য সংস্কার আনেন, বিজ্ঞান ও প্রযুক্তিগত শিক্ষার প্রসারে উদ্যোগী হন। নেহেরু সরকারের শিক্ষা ও সরবরাহ মন্ত্রী থাকাকালীন **১৯৫১** সালে খড়গপুর আই.আই.টি প্রতিষ্ঠায় বিশেষ ভূমিকা পালন করেন। পন্ডিত নেহেরুর অন্তর্বর্তীকালীন মন্ত্রিসভায় শিল্প ও সরবরাহ মন্ত্রী হিসেবে কাজ করে দেশ বিভাগ পরবর্তী সংকট মোকাবিলায় অতি গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেনছেন।

পশ্চিমবঙ্গ গঠনে অবদান—

১৯৪৭ সালে ব্রিটিশ কুচক্রী বিভেদ নীতি এবং মুসলিম লীগের 'প্রত্যক্ষ সংগ্রাম' কর্মসূচির বর্বর নারকীয় হত্যালিলায় মর্মব্যথী ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী বাংলা তথা ভারতবর্ষের অখন্ডতা যার আদর্শের ভিত্তি ছিল সেই তিনিই বাংলা ভাগের সিদ্ধান্ত মেনে নিয়ে প্রচার চালান। ফলস্বরূপ হিন্দু বাসস্থানের পুণ্য ভূমি হিসাবে পশ্চিম বঙ্গের উৎপত্তি।[3] দেশ ভাগের পরবর্তী সময়ে পূর্ববঙ্গ পরে বাংলাদেশ থেকে আগত হিন্দু উদ্বাস্তুদের জন্য

পুনর্বাসন ও অধিকার রক্ষার নিরলস প্রচেষ্টা চালান।

৩৭০ নং ধারা ও ডঃ মুখার্জি—

স্বাধীনতা পরবর্তী সময়ে পাকিস্তানের প্রতি তোষণ নীতির বিরোধিতা করাই ছিল ডঃ মুখার্জির আদর্শের অন্যতম মূল ভিত্তি। বিশেষ করে ভারতীয় সংবিধানের ৩৭০ অনুচ্ছেদের অধীনে জম্মু ও কাশ্মীরকে প্রদান করা বিশেষ মর্যাদা তিনি কোনমতেই মেনে নিতে পারেননি। জম্মু-কাশ্মীরকে সম্পূর্ণরূপে ভারতবর্ষের সাথে একত্রিত করা উচিত কোন বিশেষ সুযোগ-সুবিধা ছাড়াই, অন্যথা যা দেশের ঐক্য বিনষ্ট করতে পারে বলে তিনি বিশ্বাস রাখতেন।

কাশ্মীর প্রসঙ্গে ডঃ মুখার্জি-র সুদৃঢ় অবস্থানের জন্য বিশেষভাবে স্মরণীয় হয়ে আছেন। ৩৭০ নং ধারার মাধ্যমে দেওয়া বিশেষ সুবিধার বিরোধিতা করেছিলেন এবং এর অবলুপ্তির পক্ষে যুক্তিও প্রদান করেন তিনি। 'এক জাতি এক সংবিধান এক নিশান' - ছিল তাঁর বিখ্যাত স্লোগান।অধিবাসী যে রাজ্যের হোক না কেন সকল ভারতীয় নাগরিকের সমান অধিকারের প্রতি তাঁর বিশ্বাসকে প্রতিফলিত করেন।

ঐক্যবদ্ধ ভারত গঠনে তাঁর আত্মচিন্তন—

শক্তিশালী ঐক্যবদ্ধ ভারতবর্ষ গঠনের লক্ষ্যে শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জি, তাঁর আদর্শকে- জাতীয়তাবাদী এবং সাংস্কৃতিক সংহতির প্রতি ভিত্তি করে গড়ে তুলেছিলেন। আঞ্চলিক, সাংস্কৃতিক বা ধর্মের ভিত্তিতে বিভাজন বাদ দিয়েই এক জাতীয় পরিচয়ে ভারতের ঐক্যে বিশ্বাস করতেন। তিনি হিন্দু জাতীয়তাবাদীর পক্ষে ছিলেন ঠিকই কিন্তু তাঁর বিশ্বাসকে ভারতের বিবিধের মাঝে মিলনের ভারতীয় সংস্কৃতিতে এবং পরিচয় এর বিস্তৃত পরিসরে মনে প্রাণে নিযুক্ত করেছিলেন।

ভারতের অখন্ডতা ও সার্বভৌমত্ব বজায় রাখতে একটি শক্তিশালী কেন্দ্রীয় সরকারের প্রয়োজন বলে মনে করতেন। তোষণ নীতির বিরোধিতা হেতু সরকারের মন্ত্রিসভা থেকে রিজাইন দেন। জম্মু ও কাশ্মীরের মতো ক্ষেত্রগুলিকে সম্পূর্ণরূপে ভারতীয় ইউনিয়নের সাথে যুক্ত করা উচিত বলে তিনি ধারনা রাখতেন।

ভারতীয় কমিউনিস্ট প্রসঙ্গে ডঃ মুখার্জির মতামত—

পশ্চিমবঙ্গের স্রষ্ঠা,ভারতকেশরী ডক্টর শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী ভারতবর্ষে কমিউনিষ্ট এবং বামপন্থী মতাদর্শের বিস্তারের বিরুদ্ধে ছিলেন। ভারতবর্ষের গণতন্ত্রের কাঠামো ও সার্বভৌমত্বের পরিপন্থী বলে কমিউনিস্টকে দেখতেন।[4]

অর্থনৈতিক চিন্তা ও চেতনা—

অর্থনৈতিক উন্নয়নের ক্ষেত্রে এক বৈষম্যহীন জনকল্যাণকর নীতির আদর্শে ভর করে চলতেন তিনি। জনকল্যাণকে অগ্রাধিকার দেয় এবং সমাজে বৈষম্য দূর করে এমন অর্থনীতি ব্যবস্থার কথা উল্লেখ করেন। ভারতবর্ষের সীমান্ত রক্ষার জন্য একটি শক্তিশালী প্রতিরক্ষা ব্যবস্থার জোরালো সমর্থক ছিলেন ডক্টর মুখার্জী।

আলোচনা—

জম্মু-কাশ্মীরের জন্য পৃথক পতাকা, পৃথক সংবিধান এবং ৩৭০ অনুচ্ছেদের সরকারের নীতির বিরুদ্ধে প্রতিবাদ ও জনসচেতনতা গড়ে তোলার লক্ষ্যে কাশ্মীর যাত্রাপথে ১৯৫৩ সালে ডঃ মুখার্জিকে গ্রেপ্তার করানো হয়।[5] সেই সালের জুন মাসে সন্দেহজনক পরিস্থিতিতে তার গ্রেফতার এবং পরবর্তীকালে জেল হেফাজতে মৃত্যু

ভারতবর্ষের জাতীয় ঐক্যের স্বরূপ, শহীদ ভারতীয় রাজনীতির ইতিহাসে তাঁর অবদানকে আরো পোক্ত করে তোলে।

উপসংহার—

বহু গুণের প্রতিভায় মহিমান্বিত ডঃ শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জী-র রাজনৈতিক অবদান ভারতীয় গণতন্ত্রের ইতিহাসে এক উজ্জ্বল অধ্যায়। শিক্ষা ও সামাজিক সংস্কার, জাতীয় সংহতি এবং আত্মনির্ভর ভারত গঠনের লক্ষ্যে অগ্রণী ভূমিকা পালন করেন। তাই তাঁর অবদানের উত্তরাধিকার কোনো একটি রাজনৈতিক দলের হতে পারেনা। জাতীয়তাবাদ, সুদৃঢ় ঐক্য এবং একনিষ্ঠ কর্মপদ্ধতি নতুন প্রজন্মের কাছে নিঃসন্দেহে এক অনুকরণীয় অনুপ্রেরণা।

Endnotes

1. রায়, তথাগত। "শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জীর জীবন ও সময়", পৃষ্ঠার-৮৭।
2. মুখোপাধ্যায়, উম্যাপ্রসাদ। "শ্যামাপ্রসাদের ডাইরি ও মৃত্যু প্রসঙ্গ পৃষ্ঠা ২৫ ।
3. সিংহ, ডক্টর বিমল চন্দ্র। "শ্যামাপ্রসাদ: বঙ্গ বিভাগ ও পশ্চিমবঙ্গ", পৃষ্ঠা-২৭৩।
4. সিংহ, ডক্টর বিমল চন্দ্র। "শ্যামাপ্রসাদ: বঙ্গ বিভাগ ও পশ্চিমবঙ্গ", পৃষ্ঠা-২৬৫-২৬৭।
5. মুখোপাধ্যায়, উমপ্রসাদ। 'শ্যামাপ্রসাদের ডাইরি ও মৃত্যু প্রসঙ্গ", পৃষ্ঠা ২৭।

Bibliography

- সিংহ, ডক্টর বিমল চন্দ্র, শ্যামাপ্রসাদ - বঙ্গবিভাগ ও পশ্চিম বঙ্গ,আখিল ভারতীয় ইতিহাস সংকলন পশ্চিম বঙ্গ, ১৪০৭.
- রায়, তথাগত, শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জির জীবন ও সময়, প্রভাত প্রকাশন, ২০১২.
- চ্যাটার্জি, ছন্দা, শ্যামাপ্রসাদ মুখার্জি হিন্দু ভিন্নমত এবং বঙ্গভঙ্গ ১৯৩২ - ১৯৪৭, টেলর এবং ফ্রান্সিস গ্রুপ, ২০২১.
- মুখোপাধ্যায়, উমাপ্রসাদ, শ্যামাপ্রসাদের ডাইরি ও মৃত্যু প্রসঙ্গ।মিত্র এবং ঘোষ পাবলিকেশন প্রাইভেট লিমিটেড, প্রথম প্রকাশ ১৯৮৮.
- সাপ্তাহিক বর্তমান, শ্যামাপ্রসাদ না থাকলে পশ্চিম বঙ্গ পাকিস্থানে চলে যেত, ৫ই ডিসেম্বর ২০১৫.
- গ্রাহাম, বি. ডি., হিন্দু জাতীয়তাবাদ এবং ভারতীয় রাজনীতি, ভারতীয় জনসংঘের উৎপত্তি ও বিকাশ, কেমব্রিজ ইউনিভার্সিটি প্রেস, ১৯৯০.

——

দার্শনিকগণের দৃষ্টিকোণে মানব ও পরিবেশ

Satyen Shit
Research Scholar, Dept. of Sanskrit
Vidyasagar University, Midnapore,
Paschim Medinipur, West Bengal, India
Email: satyenshit22@gmail.com

Abstract: দার্শনিক দৃষ্টিকোণ থেকে মানব ও পরিবেশের মধ্যকার সম্পর্ককে এই শোপপ্রবন্ধে বিশদভাবে বিশ্লেষণ করা হয়েছে। এখানে আলোচিত হয়েছে যে, দর্শন শুধু একটি তাত্ত্বিক শাস্ত্র নয়, বরং এটি জীবন ও জগতের মৌলিক প্রশ্নের উত্তর খোঁজে। পাশ্চাত্য দর্শন, যেমন থেলস থেকে অ্যারিস্টটল পর্যন্ত, প্রকৃতি ও মানুষকে বৈজ্ঞানিকভাবে বোঝার চেষ্টা করেছে। অন্যদিকে, ভারতীয় দর্শন আরও গভীর আধ্যাত্মিক সংযোগ স্থাপন করেছে।

চার্বাক, বৌদ্ধ, জৈন, সাংখ্য এবং যোগ দর্শনের মূল তত্ত্বগুলি (যেমন, দেহাত্মবাদ, অষ্টাঙ্গিক মার্গ, পঞ্চমহাব্রত) ব্যবহার করে প্রতিপাদন করা হয়েছে কিভাবে এই প্রতিটি দর্শন মানুষকে নৈতিক ও আত্মিক উন্নতির পথ দেখায়। শোধপ্রবন্ধের মূল বক্তব্য হলো, মানুষের আত্মিক ও নৈতিক উন্নয়ন পরিবেশের সুস্থতার জন্য অপরিহার্য। তাই বলা যায় যে, মানুষ এবং পরিবেশের সম্পর্ক অবিচ্ছেদ্য; একটিকে বাদ দিয়ে আরেকটির অস্তিত্ব কল্পনা করা যায় না। মানুষের দায়িত্ব হলো এই ভারসাম্য রক্ষা করা।

Keywords: দর্শন ও পরিবেশ, ভারতীয় দর্শন, পাশ্চাত্য দর্শন, মানবতাবাদ, পরিবেশনীতি।

ভূমিকা—

"না চাহিতে মোরে যা করেছ দান
আকাশ বাতাস তনু মন প্রাণ,
দিনে দিনে তুমি নিতেছ আমায়
সে মহাদানেরই যোগ্য করে।"[১]

অর্থাৎ প্রত্যেক প্রাণীর আশ্রয়স্থল হল এই পরিবেশ আর তার আশ্রয়ে আশ্রিত বিশিষ্ট প্রানী হল মানব এবং তাদের বাঁচার তাগিদ হল এই দর্শন। কারণ দর্শনই পারে প্রত্যেক প্রাণীকে আলাদা আলাদা করে যুক্তিপূর্ণ বাক্যে চিহ্নিত-করণের দর্পন করতে। তাই দর্শন ব্যতীত মানব বেঁচে থেকেও মৃতের সমান। আত্মাকে জানাই হল ভারতীয় দর্শনের মূলকথা। সুতরাং এই আত্মাশ্রিত জীবকুলের মধ্যে সর্বশ্রেষ্ঠ বুদ্ধিমান প্রানী হল মানব। কারণ মানবই পারে একমাত্র এই আত্মাকে জানতে। তাই তো দর্শন হল এক পূর্ণাঙ্গ আধ্যাত্মিক প্রত্যক্ষণ, যা আত্মার চৈতন্যে প্রকাশিত হয়। সুতরাং সত্যের স্বরূপ উপলব্ধিই দর্শন। অতএব বলা যেতে পারা যায় যে— দর্শন একাধারে আলোচনা শাস্ত্র ও জীবন দর্শন, দুই- ই।

দর্শনের ব্যুৎপত্তি—

দর্শন শব্দটি ইংরেজী Philosophy শব্দ থেকে এসেছে। ফিলোসফি শব্দটি এসেছে প্রাচীন গ্রিক ভাষা থেকে। গ্রিক ভাষায় ফিলোসোফিয়া শব্দটি দুটি শব্দ থেকে উৎপত্তি লাভ

করেছে। শব্দ দুটি হল— ফিলোস অর্থাৎ বন্ধু বা ভালোবাসার পাত্র এবং সোফিয়া অর্থাৎ প্রজ্ঞা। এরথেকেই স্পষ্টতই বোঝা যায়, দর্শনের সাথে মূল সম্পর্ক হচ্ছে প্রজ্ঞার। আরও নির্দিষ্টভাবে বলতে গেলে, এটি হল প্রজ্ঞার ভালোবাসার। জ্ঞান এবং প্রজ্ঞা এক জিনিস নয়। ঘটনা ও তথ্য সম্পর্কে স্পষ্ট ও নির্ভুল ধারণা থেকে জ্ঞান লাভ করা যায়। দর্শনের প্রধান কাম্য বিষয় হল প্রজ্ঞা। প্রজ্ঞার অনুসন্ধান চর্চার মাধ্যমেই দর্শন বিকাশ লাভ করে।

এছাড়া সংস্কৃতে 'দর্শন'— শব্দটির ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হল দৃশ-ধাতু+অনট = দর্শনম্ অথবা দৃশ্যতে অনেন ইতি দর্শনম্, যার সাধারণ অর্থ হল দেখা। এই দেখা ভিন্নরকমের হতে পারে। যেমন— ইন্দ্রিয়জ প্রত্যক্ষ, ধারণালব্ধ জ্ঞান বা কোন অভিজ্ঞতা ও দেখা শব্দের অর্থ হতে পারে। আবার দেখা মানে ঘটনার পর্যবেক্ষণ, আত্মার পরিজ্ঞানও হতে পারে। কিন্তু দর্শন বলতে উপলব্ধ-সত্যের বিচারমূলক অন্তর্নিরীক্ষণ বা সত্যের সাক্ষাৎকার। কিন্তু সাধারণ দেখা আর দর্শন এক নয়। দর্শন শব্দের অর্থ হল দৃষ্টি। যে শাস্ত্রের অধ্যয়নে যথার্থ জ্ঞান দৃষ্টিগোচর হয়, তাই হল দর্শনশাস্ত্র। অতএব তত্ত্বদর্শনের উপায় শাস্ত্রই হল দর্শনশাস্ত্র।

মানব ও পরিবেশে দর্শনের ভূমিকা—

আদিকালে বিশ্বজগৎ সম্পর্কে মানুষের জ্ঞানের পরিধি খুব অধিক ছিল না। তাই দর্শনই হল আদি জ্ঞানের মূল ভান্ডার। দর্শন হল অস্তিত্ব, জ্ঞান, মূল্যবোধ, কারণ, মন এবং ভাষা সম্পর্কে সাধারণ এবং মৌলিক প্রশ্নগুলির অধ্যয়নের সোপান। জগৎ, জীবন, মানুষের সমাজ, তার চেতনা এবং জ্ঞানের প্রক্রিয়া প্রভৃতির মৌল বিধানের আলোচনাকে ও দর্শন বলা হয়। প্রাচীনকালে মানুষ তার নিজের উদ্ভব মুহূর্ত থেকেই চিন্তার এরূপ ক্ষমতা দেখাতে সক্ষম ছিল না, দর্শনের প্রভাবে মানুষের চেতনার বিকাশের একটা স্তরে মানুষ ও তার পরিবেশ সম্পর্কে চিন্তা করতে আরম্ভ করে। নিজের জীবনকে অধিকতর নিশ্চিত করে রক্ষা করার প্রয়োজনে মানুষ প্রকৃতি জগতের রহস্য সম্পর্কে জ্ঞান অর্জনের চেষ্টা করে। প্রকৃতি, জগৎ এবং পরবর্তীকালে মানুষের নিজের দেহ এবং চেতনা সম্পর্কেও সে চিন্তা করতে শুরু করে। কার্ল মার্কস এবং ফ্রিডরিখ এঙ্গেলস দর্শনকে জীবনের সঙ্গে যুক্ত করে বলেন যে, দর্শন হবে জীবন এবং জগৎকে বৈজ্ঞানিক এবং সামগ্রিক দৃষ্টিকোণ থেকে দেখা। দর্শন হবে বৃহত্তম সংখ্যক মানুষের স্বার্থে জগৎ এবং সমাজকে পরিবর্তিত করার ভাবগত হাতিয়ার। দর্শন কোনো অবাস্তব কল্পনা নয়। দর্শন জগৎ ও জীবনের মৌলিক বিধানের বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা।

পরিবেশ দর্শনের মধ্যে পরিবেশ নীতিশাস্ত্র, পরিবেশ নন্দনতত্ত্ব, পরিবেশ নারীবাদ ইত্যাদির বিচরণ লক্ষ্য করা যায়, পরিবেশে স্থিত শব্দদূষণ, জলদূষণ, বায়ুদূষণ, মৃত্তিকা দূষণ ইত্যাদির প্রভাবের কারণ ও সমস্যার সমাধানের পক্ষ খুঁজে দর্শনের যুক্তি দ্বারাই সার্বিক পরিবেশের উন্নতি সাধন করা, যাতে পরিবেশ ও প্রাণীকুল সুরক্ষিত থাকে। কারণ, পরিবেশ ও প্রাণীকুল হল তাদাত্ম্য অর্থাৎ একে পররের অন্বয়মুখী। তাই তো এই অন্বয়ের লক্ষ্যন হল— "তৎসত্ত্বে তৎসত্ত্বান্বয়ঃ" আবার "তদাভাবে তদাভাবো ব্যতিরেকঃ" অর্থাৎ যেটা ছাড়া যেটা থাকতে পারে না, অর্থাৎ পরিবেশ ব্যতীত প্রানীকুল নিরাশ্রিত।

মানবতাবাদ—

"মানবতাবাদ"— শব্দটি বহু অর্থদ্যোতক, ১৮০৬ সালের দিকে "হিউম্যানিসমাস"-

শব্দটি জার্মান বিদ্যালয়গুলোতে গঠিত ধ্রুপদী পাঠ্যসূচীকে নির্দেশ করার জন্য ব্যবহৃত হত ১৮৩৬ সালের দিকে "হিউম্যানিজম” বা মানবতাবাদ এই অর্থে ইংরেজি ভাষায় ব্যবহার করা শুরু হয়। অষ্টাদশ শতকের মধ্যভাগে “মানবপ্রেম একটি মহৎ গুণ যার জন্য এখন ও কোন নাম আবিষ্কৃত হয়নি এবং যাকে আমরা "মানবতা” বলে অভিহিত করব, কারণ এই মহৎ গুনের নামকরণ করার সময় হয়েছে।” উনবংশ শতকে মানবতাবাদ বলতে বিভিন্ন জনসেবামূলক সংগঠন এবং নিজেদেরকে মানবসেবা ও জ্ঞানের প্রসারের কাজে নিয়োজিত করা হয়। অতএব বলা যায়, মানবতাবাদ কেবল মানবের জন্য নয়, এটি পরিবেশের সঙ্গে অঙ্গাঙ্গিভাবে জড়িত।

পরিবেশ দর্শন—

পরিবেশ হচ্ছে দর্শনের একটি শাখা যা প্রাকৃতিক পরিবেশ এবং সেখানে মানুষের অবস্থান নিয়ে আলোচনা করে। এটি মানুষের সাথে পরিবেশের মধ্যকার সম্পর্ক বিষয়ক বেশ কিছু গুরুত্বপূর্ণ বিষয় নিয়ে আলোচনা করে, যেমন "যখন আমরা প্রকৃতি নিয়ে কথা বলি তখন কী বুঝিয়ে থাকি?" "যা আমাদের কাছে অমানব পরিবেশ তার মূল্য কী?" কিভাবে আমরা প্রাকৃতিক জগৎ এবং মানব প্রযুক্তি ও উন্নয়নের মধ্যকার সম্পর্ক বুঝতে পারব? এবং "এই প্রাকৃতিক জগতে আমাদের স্থান কী?" ইত্যাদির প্রভাবে পরিবেশ দার্শনিকদের প্রধান আগ্রহের বিষয়গুলি হল—

(ক) পরিবেশ ও প্রাকৃতিকে সংজ্ঞায়িত করা।

(খ) বিপদশঙ্কুল প্রজাতির চিহ্নিতকরণ।

(গ) কীভাবে পরিবেশকে মূল্যায়ন করা যায়।

(ঘ) প্রানী এবং উদ্ভিদের নৈতিক মর্যাদা।

(ঙ) প্রকৃতির পুণঃ প্রতিষ্ঠা।

(চ) ভবিষ্যৎ প্রজন্মের জন্য বিবেচনা।

সুতরাং বলা যায় যে, পরিবেশ দর্শনে কেবলমাত্র পরিবেশ সম্পর্কিত হয় না। তার সঙ্গে আলোচিত হয় সমস্ত প্রানীকুল, তার মধ্যে শ্রেষ্ঠ প্রানী হল মানব। যারা পরিবেশকে রক্ষা করতে পারে। আবার ধ্বংস ও করতে পারে। অতএব বোঝা যাচ্ছে মানবই পরিবেশের মেরুদন্ড। যার ব্যতীত পরিবেশ সুরক্ষিত নয়।

পাশ্চাত্যদার্শনিকগনের দৃষ্টিতে মানুষ ও পরিবেশ—

দর্শন সাহিত্যের আবিষ্কার হয় সুদূর প্রাচীনযুগ থেকে তথা গ্রীক যুগ থেকে, যা আজও পরিবেশের মানুষের মধ্যে বিচরণশীল হয়ে আছে। এই দর্শন নিয়ে প্রথম আলোচনা করে দার্শনিক থেলস্। তাই দার্শনিক থেলস্ কে বলা হয় দর্শনের আদিজনক। পাশ্চাত্যদার্শনিকগণের নামগুলি হল— সক্রেটিস, প্লেটো, অ্যারিস্টটল প্রমুখগণ। আমরা এখন দেখব পাশ্চাত্য দার্শনিকদের দর্শন চিন্তায় মানুষ ও পরিবেশ কতটা প্রভাবিত হয়েছে। পাশ্চাত্যদার্শনিকরা প্রথম এই জগৎ তথা পরিবেশ উৎপত্তির একটি বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা প্রদান করেন। এঁরা ছিলেন অদ্বৈতবাদী দার্শনিক। এঁরা একটি তত্ত্বের সাহায্যে জগৎকে ব্যাখ্যা করার চেষ্টা করেছেন। আর এঁরা মূলতঃ ছিলেন প্রকৃতিবাদী, কারণ এঁরা প্রকৃতির তত্ত্বগুলিকে অর্থাৎ প্রকৃতির আদি কারণেতে সত্যানুসন্ধানী ছিলেন। এঁরা

রহস্যতত্ত্বকে উন্মোচন করার চেষ্টা করেন। আরও কিছু কিছু পাশ্চাত্য দার্শনিকরা ছিলেন মানবতাবাদী, এঁরা প্রকৃতির রহস্য উন্মোচনকে গুরুত্ব দেননি, দিয়েছেন কেবল মানুষকে। তাই তাঁদের মূল আলোচ্য কেন্দ্র ছিল মানুষ।

সুতরাং আমরা দেখতে পেলাম যে, পাশ্চাত্য দার্শনিকগণ মানুষ ও পরিবেশকে গুরুত্ব দিয়ে তাদের রহস্যকে উন্মোচনে প্রয়াসী ছিলেন। তাঁরা কেবল পরিবেশ বা মানুষকে গুরুত্ব দেন নি, দিয়েছেন দুটোকে। কারণ পরিবেশ তখনই পরিবেশ হয় যার মধ্যে প্রানের অস্তিত্ব খুঁজে পাওয়া যায়। তাই আমাদের প্রত্যেককে পরিবেশ রক্ষার ভার নিতে হবে, সুস্বাস্থ্য পরিবেশ গড়ে তোলার জন্য।

ভারতীয় দার্শনিকগনের দৃষ্টিতে মানব ও পরিবেশ—

জাগতিক রহস্যে ভারতীয় দার্শনিকগণ ছিলেন পাশ্চাত্য দার্শনিকগণের তুলনায় অনেক বেশী অগ্রগামী। পৃথিবীর অন্যান্য অংশে মানুষ অস্তিত্বের সংগ্রামে অধিক সময় ব্যস্ত থাকার আধ্যাত্মচিন্তায় অধিক মনোযোগ দিতে পারে নি। কিন্তু ভারত সে দিক থেকে অনেকটা আগ্রগামী ছিলেন এবং আছেনও। তাই ভারতের বুকে— "প্রথম প্রভাত তবগগনে, প্রথম সামরব তব তপোবনে"— দেখা দিয়েছিল, যা শেষ পর্যন্ত দর্শন চর্চার রূপ নেয়। তাই তো এই দেশের অগ্রজন্মা ঋষিদের নিকট থেকে পৃথিবীর অন্যান্য মানুষ শিক্ষাগ্রহণ করেছিল। তাইতো মনুসংহিতায় উক্ত আছে—

"এতদ্দেশপ্রসূতস্য সকাশাদগ্রজন্মনঃ।
স্বং স্বং চরিত্রং শিক্ষোরন্ পৃথিব্যাং সর্বমানবাঃ॥"[২]

এমনকি দেবতারা পর্যন্ত এই পূণ্যকর্মময় ভারতভূমিতে জন্মগ্রহণের জন্য লালায়িত ছিলেন।

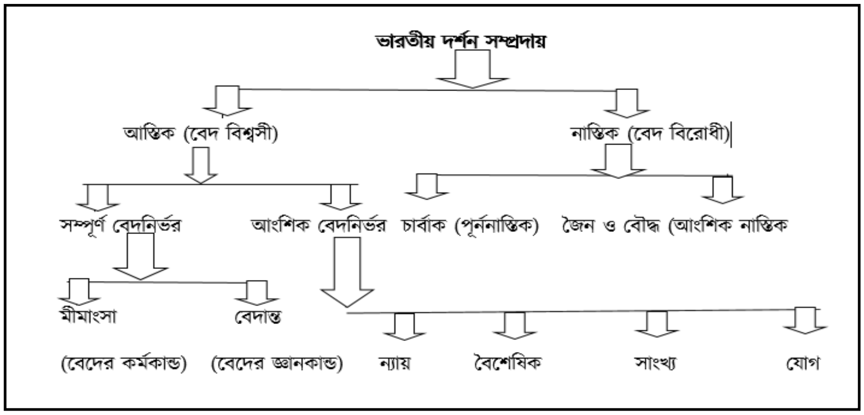
তাই তো বিষ্ণুপুরাণে উক্ত আছে—

"গায়ন্তি দেবাঃ কিল গীতকানি ধন্যাস্তু তে ভারত ভূমিভাগে।
স্বর্গাপবর্গাস্পদমার্গভূতে সংন্যস্য বিষ্ণৌ পরমাত্মভূতে॥"[৩]

ভারতীয় দর্শন কেবল তাত্ত্বিক নয় এর একটি প্রয়োগের দিকও আছে। সুতরাং ভারতীয় দর্শনের সঙ্গে জীবনের নিগূঢ় সম্পর্ক আছে। দার্শনিক জ্ঞান জীবনকে সুনিয়ন্ত্রিত করে এবং যথাযথ জীবনযাপনে সাহায্য করে। তাই ভারতীয় দর্শন হল— আধ্যাত্মিক সত্যের উপলব্ধি।

ভারতীয় দর্শনের আর একটি বৈশিষ্ট্য হল সংশ্লেষাত্মক দৃষ্টিভঙ্গি। পাশ্চাত্য দর্শনের মত ভারতীয় দর্শন ও অধিবিদ্যা, নীতিবিদ্যা, তর্কবিদ্যা, মনোবিদ্যা এবং জ্ঞানবিদ্যা নিয়ে আলোচনা করে। তবে পাশ্চাত্য দর্শনের মতে এগুলোর পৃথক পৃথক আলোচনা না করে সামগ্রিক আলোচনা ভারতীয় দর্শনে দেখা যায়। ভারতীয় দর্শনে মোক্ষই পরমার্থ।

আমাদের এই ভারতীয়দর্শন অন্যান্য দর্শনের চেয়ে আলাদা। কারণ— প্রত্যেক ভারতীয় দার্শনিকই প্রতিপক্ষের বক্তব্য শ্রদ্ধার সঙ্গে শোনেন পরে তা যুক্তিসম্মত উপায়ে খন্ডন বা নিরস্ত করে নিজমত প্রতিষ্ঠা করেন। এভাবে প্রতিপক্ষ, খন্ডন ও সিদ্ধান্তের মধ্য দিয়ে ভারতীয় দর্শনের বিচার বিশ্লেষণ পদ্ধতি সত্যিই গুরুত্বপূর্ণ। প্রতিটি ভারতীয়দর্শনই এভাবে পারস্পরিক আলোচনা ও বিচারের মাধ্যমে বিস্তৃতি লাভ করেছে। আমাদের এই ভারতীয় দর্শন সম্প্রদায়গুলি হল—



এখন আমার আলোচনা করব ভারতীয় দার্শনিকগণের দৃষ্টিতে প্রত্যেক দর্শন সম্প্রদায় মানব ও পরিবেশে কতটা প্রভাব ফেলেছে—

চার্বাক দার্শনিকগণের দৃষ্টিতে মানব ও পরিবেশ—

চার্বাক দর্শনের আর এক নাম হল লোকায়ত দর্শন। কারণ এই দর্শনের দার্শনিকরা হলেন বেদ বিরোধী অর্থাৎ নাস্তিক ও জড়বাদী। এদের মতে ইহলোকই একমাত্র অস্তিত্বশীল, পরলোক বলে কিছু নেই। এই দর্শন লোক মুখে প্রবাহিত থাকায় চার্বাক দর্শনকে লোকায়ত দর্শন বলা হয়। 'চার্বাক' শব্দটির ব্যুৎপত্তিগত অর্থ হচ্ছে 'চারুঃ বাক্ যস্য সঃ চার্বাকঃ' অর্থাৎ যিনি সুন্দর সুন্দর মনোহারী কথা বলে আমাদের আকৃষ্ট করেন তিনিই হলেন চার্বাক। এখন আমরা দেখব চার্বাক দর্শনের কোন কোন তত্ত্বগুলি মানব ও পরিবেশে প্রভাব ফেলেছে—

(i) দেহাত্মবাদ—

চার্বাক দার্শনিকরা ছিলেন দেহাত্মাবাদী। তাঁদের মতে দেহ অতিরিক্ত আত্মা বলে কিছু নেই। তাই দেহ অতিরিক্ত আত্মা না থাকায় চার্বাকেরা পুর্ণজন্ম বা জন্মান্তরবাদ স্বীকার করেন না। তাঁদের মতে ইহলোকই সবকিছু, পরলোক বলে কিছু নেই। স্বর্গ, নরক হল ইহলোকের সুখ ও দুঃখ। তাই চার্বাকেরা বলেন—

“যাবজ্জীবেৎ সুখং জীবেৎ ঋণং কৃত্বা ঘৃতং পিবেৎ।
ভস্মীভূতস্য দেহস্য পুনরাগমনং কুতঃ॥”[৪]

অর্থাৎ, যতদিন বাঁচবে, সুখেই বাঁচার চেষ্টা করবে, কারণ মৃত্যুকে কেউ অতিক্রম করতে পারে না। মৃত্যুই অপবর্গ বা মোক্ষ। মৃত্যু অমঙ্গলদায়ক নয়, মৃতের পক্ষেও নয়, জীবতের পক্ষেও নয়। মৃতের কোন অনুভূতি থাকে না, আর জীবিতের কাছে মৃত্যু উপস্থিত হয় না। তাই মৃত্যু ভয়ে ভীত না হয়ে বুদ্ধিমানের মত জীবনকে পরিপূর্ন ভাবে জীবনকে উপভোগ কর- খাও, দাও, ফুর্তিতে থাক।

অতএব আমরা দেখি যে, চার্বাকরা বেদ বিরোধী হলেও তারা যে এই জগৎ সংসারে প্রাণের অস্তিত্ব বজায় রাখতে চায়, তা আমরা দেখতে পাই চার্বাকদের এই নীতি বাক্যের মাধ্যমে। কারণ তারাও মনে করেন- ভবিষ্যৎ বলে কিছু নেই আর এই মৃত্যুকে কেউই এড়াতে পারে না। কারণ মৃত্যু হল এক পরম সত্য। তাইতো ভগবান শ্রীকৃষ্ণ গীতাতে বলেছেন—

"জাতস্য হি ধ্রুবো মৃত্যুর্ধ্রুবং জন্ম মৃতস্য চ।
তস্মাদপরিহার্যেঽর্থে ন ত্বং শোচিতুমর্হসি॥"[৫]

তাই তো আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ দেহরূপ মায়াকে ত্যাগ করে যথাসাধ্য সুখে বাস করা কারণ এর দ্বারাই মানব ও পরিবেশের বন্ধন অটুট থাকে।

ii) পিতামাতাই দেহ সৃষ্টির কারণ—

জড়বাদী এই চার্বাক দার্শনিকরা মনে করেন যে যদিও ভূতচতুষ্টয়ের কোনটিতে চৈতন্য থাকে না তথাপি ভূতচতুষ্টয়ের নির্দিষ্ট আকারে শৃঙ্খলাবদ্ধভাবে সাজানোর ফলে জীবনীশক্তি বা চৈতন্যের আবির্ভাব ঘটে। পরমানু সমূহের এই বিশিষ্ট বিন্যাসের অব্যবহিত পূর্ববর্তী কারণ হলো পিতামাতার মিলনে দেহ সৃষ্টি। তাই চার্বকরা মহাপ্রলয় মানে না তাই আদি প্রাণশক্তি বা চৈতন্যের উৎপত্তি কিভাবে হয়েছে অথবা আদি পিতা মাতার উৎপত্তি কিভাবে হয়েছে, এসব প্রশ্ন চার্বাকের কাছে অপ্রাসঙ্গিক ছিল।

আমরা দেখলাম যে চার্বাকরা দেহ সৃষ্টির মূলকারণ এই পিতা ও মাতাকে বুঝিয়েছেন। সত্যিই আমরা অন্ধকারে নিমজ্জমান কারণ আদি প্রাণশক্তির উদ্ভব আমরা জানি না। তাই আমাদের প্রত্যেককে মেনে নিতে হবে পিতামাতাই দেহ সৃষ্টির কারিগর। তাই আমাদের সকলকে পিতামাতার প্রতি শ্রদ্ধা করা উচিৎ। কারণ আমরা যে এই জগৎ কে দেখতে পাচ্ছি সোটা তাঁদের সৃষ্টির কারণে। তাইতো মহাভারতের বনপর্বে পিতামাতার উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে—

"মাতা গুরুতরা ভূমেঃ খ্যাত্ পিতোচ্চতরস্তথা"।[৬]

অতএব মানবকুল যে বেঁচে আছে প্রত্যেক পিতামাতার সৃষ্টির কারণে। তাই আমার মনে হয় পিতামাতার প্রতি সকলের শ্রদ্ধাপূর্ণভাব পোষন হলেই পরিবেশ ও মানবের মধ্যে সৌহাদ্যপূর্ণ বন্ধন টিকে থাকবে।

বৌদ্ধদার্শনিকগনের দৃষ্টিতে মানব ও পরিবেশ—

বৌদ্ধদর্শন ঈশ্বর ও বেদবিশ্বাসী নয় বলে "নাস্তিক"-দর্শনের অন্তর্ভুক্ত। এই বৌদ্ধদার্শনিকরা কেবলমাত্র নিজের মুক্তির উপায়ে সন্তুষ্ট না হয়ে জনসাধারণের মুক্তি ও দুঃখ দূর করার জন্য তাঁর উপলব্ধি বা জ্ঞানের প্রচার করেছিলেন। সেগুলি হল-

চত্বারি আর্য সত্যানি—

বৌদ্ধদার্শনিকদের ধর্মাবলম্বী গ্রন্থ হল ত্রিপিটক। যেখানে এই চত্বারি আর্য সত্যের কথা বলা হয়েছে যা আমাদের অর্থাৎ মানব সমাজকে এক সঞ্জীবনি মন্ত্রের মতো জীবন দান করে এবং যা পরিবেশের সুস্বাস্থ্যের সমান। সেই চত্বারি আর্যসত্যগুলি হল—

১) দুঃখ আছে—

এই সংসার দুঃখময়। জন্ম, মৃত্যু, রোগ, শোক, ক্লেশ, আকাঙ্খা ইত্যাদি যাবতীয় আসক্তির বিষয় দুঃখময় হয়। বস্তুমাত্রই ক্ষণিক, তবে দুঃখসৃষ্টিকারী। মানুষের কামনায় বাসনায় এই দুঃখ উৎপন্ন করে। তাই মহামুনি মনু তাঁর মনুসংহিতায় বলেছেন—

"ব্যসনস্য চ মৃত্যোশ্চ ব্যসনং কষ্টমুচ্যতে।
ব্যসন্যধোহুধো ব্রজতি স্বর্যাত্যব্যসনী মৃতঃ॥"[৭]

২) দঃখের কারণ আছে—

সংসারে যেমন দুঃখ আছে তেমনি দুঃখের কারণ আছে। কারণ এই জগতে সকল

কার্য কারণাত্মক হয়। বুদ্ধদেবের মতে 'প্রতীত্যসমুৎপাদ' নীতি অনুসারে জাগতিক প্রতিটি ঘটনা কারণবশতঃ ঘটে। এভাবে বৌদ্ধদর্শনে দুঃখের কার্যকারণ শৃঙ্খলের মোট বারটি কারণ দেখা যায়। এইসব কারণগুলিকে 'দ্বাদশ নিদান' বা 'ভবচক্র' বলা হয়। সাংখ্যদর্শনকার কপিলমুনি এই কার্য যে কারণাত্মক সেই প্রসঙ্গে বলেছেন—

"অসদকারণাদুপাদানগ্রহণাৎ সর্বসম্ভবাভাবাৎ।
শক্তস্য শক্যকরণাৎ কারণভাবাচ্চ সৎকার্যম্।।"[৮]

৩) দুঃখ নিরোধ সম্ভব—

যে কারণের জন্য দুঃখের উদ্ভব হয়, সেই কারণ ধ্বংস হলে দুঃখের নিরোধ সম্ভব হয়। তাই আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ আসক্তি হীন কোনো কর্ম করা, কারণ এতে বন্ধন হয় না। এই প্রসঙ্গে ঈশোপনিষদে উক্ত আছে—

"কুর্বন্নেবেহ কর্মাণি জিজীবিষেচ্ছতং সমাঃ।
এবং ত্বয়ি নান্যথেতোঽস্তি ন কর্ম লিপ্যতে নরে।।"[৯]

৪) দুঃখ নিরোধের উপায় আছে—

দুঃখ নিরোধের উপায়কে বৌদ্ধদর্শনে 'অষ্টাঙ্গিক মার্গ' বলা হয়। এই আটটি মার্গগুলি হল— (১) সম্যক দৃষ্টি (২) সম্যক সংকল্প (৩) সম্যক বাক্ (৪) সম্যক কর্মান্ত (৫) সম্যক আজীব (৬) সম্যক ব্যায়াম (৭) সম্যক স্মৃতি (৮) সম্যক সমাধি।

এই আটটি মার্গ যদি দুঃখকাতর ব্যক্তি অনুসরণ করে তাহলে তার জীবনে যতই দুঃখ আসুক না কেন তা সে নিরোধ করতে একাই পারবে। কারণ দুঃখ কোখনোও চিরস্থায়ী হয় না, তারপরেই সুখ আসে। তাইতো এই প্রসঙ্গে মহাভারতে উক্ত আছে-

"সুখস্যানন্তরং দুঃখং দুঃখস্যানন্তরং সুখম্।
পর্যায়েনোপনমন্তে নরং নেমিমরাইব।।"[১০]

বৌদ্ধদর্শনের এই যে 'চত্বারি আর্যসত্যানি'- কেবল মানবকে যে দুঃখ থেকে মুক্ত করে তা নয়, সমগ্র পরিবেশে শান্তি-শৃঙ্খলা বজায় রাখে।

ক্ষণভঙ্গবাদ—

বৌদ্ধদর্শনে ক্ষণভঙ্গবাদ বা অনিত্যবাদ প্রতীত্যসমুৎপাদ থেকেই অনুসৃত। যা কিছু কারণ থেকে উদ্ভূত হয় সবই ঐ কারণে তিরোহিত হলে অপসৃত হয়ে যায়। তাই বুদ্ধদেবের মতে সবকিছুই অনিত্য এবং ধ্বংসশীল। আমাদের অন্তরে, বাইরে, গোচরে, অগোচরে যত কিছু, পদার্থ আছে সবই নিয়ত পরিবর্তিত হয়ে চলেছে। এই পরিবর্তনের ধারা বা প্রবাহটি একটি পরম্পরা। যেমন নদীর জলধারা এবং অগ্নিশিখা। নদীর জলধারা যেমন নিত্য পরিবর্তনশীল এবং অগ্নিশিখা নিয়তই চঞ্চল, তেমনি জাগতিক বস্তুসমূহ ও নিয়ত পরিবর্তনশীল ও চঞ্চল। এই পরিবর্তনশীল জীবন সম্পর্কে মহামতি চাণক্য বলেছেন—

"চলচ্চিত্তং চলদ্বিত্তং চলজ্জীবন - যৌবনম্।
চলাচলমিদং সর্বং কীর্তির্যস্য স জীবতি।।"[১১]

অর্থাৎ, সৃষ্টিশীল সকল কিছুরই পরিণাম হল ধ্বংস। এমনকি আমাদের জীবন এবং পরিবেশও। তাই আমাদের বৌদ্ধদর্শন থেকে শিক্ষা নিয়ে এটা করা উচিত যে, ক্ষণস্থায়ী এই জীবন ও পরিবেশকে সুনির্দিষ্ট সময়ে যথাযথভাবে সকলে সকলের প্রতি অনুগত করার চেষ্টা করা। কারণ এর দ্বারাই মানবকুলও পরিবেশের ভারসাম্য বজায় থাকবে।

জৈন দার্শনিকগনের দৃষ্টিকোণে মানব ও পরিবেশ—

জৈনদর্শন বা অর্হত দর্শন হল ভারতীয় দর্শনে নাস্তিক শ্রেনীভুক্ত অন্যতম প্রাচীন দর্শন। এই দর্শন প্রাক্ ঐতিহাসিক যুগে আবির্ভাব ঘটে। জৈনধর্ম প্রচারের প্রথম তীর্থঙ্কর হলেন ঋষভদেব এবং অন্তিম তীর্থঙ্কর হলেন মহাবীর। এখন আমরা দেখব জৈনদর্শনে কোন কোন তত্ত্বগুলি মানব ও পরিবেশে প্রভাব ফেলেছে—

রত্নত্রয়ম্—

জৈন দার্শনিকগনের এক গুরুত্বপূর্ণ তত্ত্ব হল— রত্নত্রয়ম্। এই "রত্নত্রয়ম্"-এর লক্ষ্যণ প্রসঙ্গে "তত্ত্বর্থসূত্রম্" —এ উল্লেখ আছে—

"সম্যগ্দর্শনজ্ঞানচারিত্রাণি মোক্ষমার্গঃ।"[১২]

১) সম্যক দর্শন—

জৈনরা অবশ্যই শ্রদ্ধা বলতে অন্ধভক্তিকে বলেননি। যুক্তি, তর্ক ও বিচার—এর বিশ্লেষণজাত শ্রদ্ধাই জৈনদের আদর্শ। তাঁদের মতে অন্ধবিশ্বাস দূরীকরণই হল সম্যক দর্শন বা সম্যক শ্রদ্ধালাভের উপায়।

অতএব আমরা দেখলাম যে, যেখানে অন্ধবিশ্বাস টিকে রয়েছে সে পরিবেশ দূষিত হবে। আর এই অন্ধবিশ্বাসের মূলকারণ হল মানবকুল। যারা এই অন্ধবিশ্বাসকে জাগিয়ে রেখেছে। তাই প্রত্যেক মানবকুল সজাগ হয়ে সুন্দর পরিবেশ নির্মানের তৎপরতায় নিয়োজিত হতে হবে। তবেই পরিবেশের প্রাণীকুলের ভারসাম্য বোঝায় থাকবে।

২) সম্যক জ্ঞান—

জৈন দর্শনে সম্যক্ জ্ঞান বলতে জীব ও অজীবের সম্বন্ধে সংশয়, ভ্রম ও অনিশ্চয়তা দূরীকরণকে বোঝায়। এর দ্বারাই কর্মের প্রতিবন্ধকতা দূর করা যায়। কেবল জ্ঞান ও সর্বজ্ঞতা লাভই জীবনের চরম পুরুষার্থ।

তাই আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ শুধুমাত্র নিজে জ্ঞান লাভ করে জ্ঞানী হয়ে লাভ নেই, কারণ তা হল দানের বিষয়, এবং তা করলেই সুস্থ পরিবেশ গঠন করা সম্ভব। এই জ্ঞানের প্রসঙ্গে মহামতি চাণক্য বলেছেন—

"অপূর্বঃ কোঽপি ভাণ্ডারস্তব ভারতি দৃশ্যতে।
ব্যয়তো বৃদ্ধিমায়াতি ক্ষয়মায়াতি সঞ্চয়াৎ॥"[১৩]

৩) সম্যক চরিত্র—

কল্যাণমূলক কর্ম সম্পাদন করা এবং অনিষ্টকারক কর্ম পরিহার করাই হল সম্যক চরিত্রের মূল কথা। সুতরাং যে ব্যক্তি কামনা, বাসনা, ইন্দ্রিয়, চিন্তা, বাক্য, প্রবৃত্তি ইত্যাদিকে সংযম করে, তখন তিনি-ই সম্যক চরিত্রবান রূপে বিবেচিত হন। জৈন দর্শনের এই তত্ত্ব থেকে আমরা শিখলাম যে, এই পরিবেশকে উন্নত করতে গেলে আগে নিজেকে উন্নত করতে হবে। তবেই পরিবেশের অস্তিত্ব থাকবে। নিজেকে উন্নতির প্রসঙ্গে গীতাতে উক্ত আছে—

"যতো যতো নিশ্চিরতি মনশ্চঞ্চলমস্থিরম্।
ততস্ততো নিয়ম্যৈতদাত্মন্যের বশং নয়েৎ॥"[১৪]

পঞ্চমহাব্রত—

জৈন দার্শনিকের এক উজ্বল মানবকল্যানকারী তত্ত্ব হল পঞ্চমহাব্রত। যেখানে মানবকুলকে বাঁচার ও বাঁচাবার তাগিদকে জাহির করে। সেই পঞ্চমহাব্রত হল

সর্বদর্শনসংগ্রহকারের মতে—

"অহিংসাসূনৃতাস্তেয়ব্রহ্মচর্যাপরিগ্রহাঃ।"[১৫]

১) অহিংসা—

গতিশীল ও গতিহীন সমস্ত প্রকার জীবের প্রতিহিংসা থেকে বিরত থাকাই হল অহিংসা। কারণ যে কোন জীবই যত সাধারণ বা নিকৃষ্ট শ্রেনীর হোক না কেন, অন্য জীবের মত সেও মহৎ এবং সম্ভাবনাময়। সুতরাং প্রত্যেক জীবই তার নিজের জীবনের মত অন্যের জীবনের মূল্যও নিশ্চয়ই স্বীকার করে। এই ধারনার উপর নির্ভর করেই দাঁড়িয়ে আছে অহিংসা ব্রত।

জৈনদার্শনিকদের তত্ত্ব নিয়ে আমাদের প্রত্যেক প্রানীকুলের মধ্যে তথা মানবকুলের মধ্যে হিংসাকে বিসর্জন দিয়ে অহিংসা পথ খুঁজে নেওয়া। কারণ হিংসাই ধ্বংসের মূলকারণ, অতএব "অহিংসা হি পরমো ধর্মঃ" হওয়া উচিৎ আমাদের। এই প্রসঙ্গে মহামতি মনু বলেছেন—

"নারুন্তুদঃ স্যাদার্তোঽপি ন হরদ্রোহকর্মধীঃ।
যয়াস্যোদ্বিজতে বাচা নালোক্যাং তামুদীরয়েত্।।"[১৬]

২) সত্য—

প্রিয়, হিতকর ও যথার্থ বাক্য প্রয়োগেই সুনৃত বা সত্যব্রত। একজন গৃহী নিজে মিথ্যা কথা বলবে না, অন্যকে মিথ্যা কথা বলতে প্রেরণা দেবে না এবং অন্যের মিথ্যা কথাকে সমর্থন করবে না, তবেই সত্য প্রতিষ্ঠিত হবে।

জৈনদর্শনের এই তত্ত্বথেকে আমরা শিখলাম যে, সত্যের চেয়ে বড়ো এই জগতে আর কিছু নেই। তাইতো মুন্ডকোপনিষদে উক্ত আছে—

"সত্যমেব জয়তে নানৃমতং সত্যেন পন্থা বিততো দেবযানঃ।
যেনাক্রমন্ত্যৃষয়ো হ্যাপ্তকামা যত্র তৎ সত্যস্য পরমং নিধানম্।।"[১৭]

এমনি কী এই সত্য প্রসঙ্গে সর্বদর্শনসংগ্রহে উল্লেখ আছে—

"প্রিয়ং পথ্যং বচস্তথ্যং সুনৃতং বৃতমুচ্যতে।"[১৮]

৩) অস্তেয়—

অন্যের দ্রব্য বিনানুমতিতে গ্রহণ না করাই হল অস্তেয় বা চৌর্য। কিংবা অপহৃত দ্রব্য জেনে ভোগ করা, দ্রব্য ক্রয়-বিক্রয়ের ক্ষেত্রে কম ওজন ব্যবহার করাও চুরি করা। এসবকে জৈনদর্শন পরিত্যাগ করতে বলেছেন।

সুস্থ মানসিক ও সুস্থ পরিবেশ গঠনের জন্য আমাদেরকে এইরূপ মনোভাব ও অন্যায় কাজকে ত্যাগ করা উচিৎ।

৪) ব্রহ্মচর্য—

কাম নিবৃত্তিই হল ব্রহ্মচর্য। জৈনদর্শনে ব্রহ্মচর্য শব্দটি আরও ব্যপক অর্থে ব্যবহৃত হয়। সেটি হল— সর্বপ্রকার কাম নিরোধই হল ব্রহ্মচর্য। এর দ্বারাই ইন্দ্রিয়াদি সংযম করা যায়।

নিজেকে উন্নত করার জন্য আমাদের প্রত্যেককে ব্রহ্মচর্য বিদ্যা লাভ করা উচিৎ। কারণ এর দ্বারাই নিজেকে শক্তিশালী করা যায়। যোগদর্শনকার পতঞ্জলি ব্রহ্মচর্য প্রসঙ্গে বলেছেন—

"ব্রহ্মচর্য প্রতিষ্ঠায়াং বীর্যলাভঃ।"[১৯]

৫) অপরিগ্রহ—

সকল প্রকার আসক্তি বা মোহ ত্যাগই হল অপরিগ্রহ। অর্থাৎ ইন্দ্রিয় সমূহকে নিজ নিজ বিষয় সমূহেতে আকর্ষণ থেকে মুক্ত করাই হল অপরিগ্রহ। জৈন দর্শনের এই তত্ত্বটি আমরা তথা মানবকুল পালন করলে বিষয়বাসনা থেকে মুক্ত হতে পারে আর জীবের বন্ধনের কোন আশা থাকবে না। তাইতো গীতাতে উক্ত আছে—

"যোগস্থঃ কুরু কর্মাণি সঙ্গং ত্যক্ত্বা ধনঞ্জয়।
সিদ্ধসিদ্ধ্যোঃ সমো ভূত্বা সমত্বং যোগ উচ্যতে॥"[২০]

সাংখ্যদার্শনিকগণের দৃষ্টিকোণে মানব ও পরিবেশ—

ভারতীয়দর্শন সমূহের মধ্যে সবচেয়ে প্রাচীনতম দর্শন হল সাংখ্যদর্শন। এই দর্শনের প্রবর্তক হলেন মহর্ষি কপিল মুনি। এটি হল একটি আস্তিক দর্শন। এখন আমরা দেখব, এই সাংখ্যদর্শন মানব ও পরিবেশে কতটা প্রভাব ফেলেছে—

ত্রিবিধ দুঃখ—

এই জগৎ সংসার হল দুঃখের আধার। মানুষের যেমন রোগ ও ব্যাধি নিত্য সঙ্গী, তেমনি দুঃখও মানুষের নিত্যসঙ্গী।এই দুঃখের প্রকারভেদ সম্পর্কে সাংখ্যকারিকায় উক্ত আছে—

"দুঃখত্রয়াভিঘাতাজ্জিজ্ঞাসা তদবঘাতকে হেতৌ।
দৃষ্টে সাহপার্থা চেন্নৈকান্তাত্যন্ততোঽভাবাৎ॥"[২১]

এই ত্রিবিধ দঃখ হল— আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক। স্থূল ও সূক্ষ্ম উভয়বিধ শরীরকে অধিকার অর্থাৎ আশ্রয় করে যে দুঃখ উৎপন্ন হয়, তা অধ্যাত্মিক দুঃখ নামে পরিচিত। যেমন— দৈহিক ও মানসিক দুঃখ।

ভূত অর্থাৎ ব্যাঘ্র-সরীসৃপাদি অন্য প্রানী হতে তথা বৃক্ষাদি স্থাবর বস্তু হতে উৎপন্ন দুঃখ হচ্ছে আধিভৌতিক দুঃখ। যক্ষ-রাক্ষসাদি দেবযোনি তথা ক্রুর গ্রহ, অতিবৃষ্টি, অনাবৃষ্টি প্রভৃতি হতে যে দুঃখ জন্মে সেই দুঃখকে আধিদৈবিক দুঃখ বলা হয়। এই সাংখ্যদর্শনে কেবল দুঃখের কথাই বর্ণনা করা হয় নি। তার থেকে মুক্তির উপায়ও বলেছেন যথা- বৈদিক কার্যকলাপের দ্বারা মুক্তি সম্ভব।

অতএব আমরা দেখলাম যে, এই জগৎ সংসারে প্রত্যেকের দুঃখস্থির, তবুও তা থেকে মানব কেবলমাত্রই নিরাময় লাভ করতে পারে। তাইতো মানবকুলের কাছে এই সংসার তথা পরিবেশ গুড়জিহ্বিকান্যায়।

সৎকার্যবাদ—

সাংখ্যশাস্ত্র হল দ্বৈতবাদী দর্শন। এখানে পুরূষ ও প্রকৃতি নামক দুটি স্বতন্ত্র ও স্বনির্ভর নিত্য সত্তার অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়েছে। আমরা বলতেই পারি যে, এই প্রকৃতি হল আমাদের পরিবেশ এবং পুরুষ হল মানবকুল। এছাড়া এই সাংখ্যদর্শনে উক্ত কার্যকারণতত্ত্বটির নাম হল "সৎকার্যবাদ"। যে কোন কার্য উৎপন্ন হওয়ার পূর্বে কারণের যে অস্তিত্ব থাকে কিনা সেটাই হলো মূলকথা। এখন আমরা দেখব যে, এই সৎকার্যবাদ মানব ও পরিবেশে কীভাবে প্রভাব ফেলেছে। সাংখ্যদর্শনে সৎ কার্যবাদটি হল—

শক্তস্য শক্যকারণাৎ কারণভাবাচ্চ সৎকার্যম্॥"[২২]

১) অসদকারণাৎ—

অর্থাৎ যার অস্তিত্ব নেই, তার কখনও উৎপত্তি হয় না। যদি অসৎ থেকে কার্যের উৎপত্তি হতো তাহলে যে কোন জিনিস থেকে যা খুশি জিনিস তৈরী করা যেত। উপাদান কারণে কার্য যদি সত্যিই না থাকতো তবে কুম্ভকার শত চেষ্টা করেও মৃত্তিকা থেকে ঘট তৈরী করতে পারত না।

২) উপাদানগ্রহণাৎ—

নির্দিষ্ট বস্তু তৈরী করতে হলে নির্দিষ্ট উপাদান গ্রহণ করতে হয়। যেমন দধি প্রস্তুত করতে হলে উপাদান রূপে দুগ্ধকেই গ্রহণ করা হয়, জলাদিকে নয়।

৩) সর্বসম্ভবাভাবাৎ—

একই উপাদান থেকে সকল প্রকার বস্তুর উৎপত্তি হয় না। বস্তুতে যার সম্ভাবনা থাকে তা থেকেই সেই বস্তুর উদ্ভব হয়। যেমন তিল থেকেই তৈল উৎপন্ন হয়, দুগ্ধ থেকেই ঘৃত উৎপন্ন হয়। তাই নৈয়ায়িকরা বলেছেন— তিলই তৈলের কারণ, বালুকা তৈলের কারণ নয়।

৪) শক্তস্য শক্যকরনাৎ—

"শক্ত"-শব্দের অর্থ হল শক্তিযুক্ত অর্থাৎ কার্যোৎপত্তির সামর্থবান। "শক্য"- মানে যা উৎপাদন যোগ্য। বীজে অঙ্কুর রূপ কার্যের শক্তি বা সামর্থ নিহিত থাকে বলে বীজের শক্য হল অঙ্কুর।

৫) কারণভাবাৎ—

কার্যটি কারণ স্বরূপ অর্থাৎ কারণ থেকে অভিন্ন। যেমন দুধ থেকে দই হয় বলে দই দুধ থেকে স্বরূপতঃ অভিন্ন। সাংখ্যদর্শনে "সৎকার্যবাদ"— অধ্যয়ন করে আমরা বুঝতে পারলাম যে— এই পরিবেশও প্রত্যেক বস্তুর উৎপত্তির পেছনে নির্দিষ্ট কারণ তথা শক্তির সাহায্য ব্যতিরেকে ঘটে না। তাই বলা যায় যে, এই মানব ও পরিবেশের উৎপত্তির নির্দিষ্ট কোনো না কোনো কারণ রয়েছে।

পুরুষের অস্তিত্ব—

সুপ্রাচীন কাল থেকে অদ্যাব্ধি যে পুরুষের তথা মানুষের অস্তিত্ব আছে, সেই প্রসঙ্গে সাংখ্যকারিকায় উক্ত আছে—

"সংঘাত পরার্থত্বাৎ ত্রিগুণাদি বিপর্যয়াদধিষ্টানাৎ।
পুরূষোঽস্তি ভোক্তৃভাবাৎ কৈবল্যার্থং প্রবৃত্তেশ্চ॥"[২৩]

১) সংঘাত—

যারা সম্মিলিতভাবে অর্থাৎ পরস্পর মিলিত হয়ে কার্য করে তারা হল সংঘাত। এইসব সংঘাত বস্তু অপরের প্রয়োজন সিদ্ধ করে। যেমন— ঘট, পটাদি সাবয়ব বস্তু নিজের প্রয়োজন সিদ্ধ করে না। এগুলো কোন চেতনা ভোক্তা পুরুষের ভাগ্যে বিষয়রূপে ব্যবহৃত হয়।

২) ত্রিগুণদিবিপর্যয়াৎ—

পুরুষ হল ত্রিগুণ অর্থাৎ সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই তিনগুণ থেকে অন্যাবস্থা, তাই তো পুরুষের সিদ্ধি ঘটে।

৩) অধিষ্ঠানাৎ—

দেখা যায় যে জড়বস্তু কোন চেতন পুরূষের অধিষ্ঠান বা সান্নিধ্য ব্যতীত কাজ করতে

পারে না। তাই মহদাদি জড়বস্তুসমূহের অধিষ্ঠাতারূপে চেতন পুরূষের অস্তিত্ব প্রমাণিত হয়।

৪) ভোক্তৃভাবাৎ—

অন্নব্যঞ্জনাদি নানাবিধ বস্তু দেখে বোঝা যায় যে, এদের একজন ভোক্তা আছে। আর সেই ভোক্তা হল একমাত্র চেতনযুক্ত পুরূষ।

৫) কৈবল্যার্থং প্রবর্ত্তেশ্চ—

কৈবল্য মানে হল আধ্যাত্মিকাদি দুঃখত্রয়ের আত্যন্তিক নিবৃত্তি। অর্থাৎ জীবের কৈবল্যের জন্য প্রবত্তি থেকেও পুরূষের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়।

"পুরূষের অস্তিত্ব"—সাংখ্যদর্শনের এই তত্ত্বটি অধ্যয়ন করে আমরা জানলাম যে আমাদের অর্থাৎ এই পরিবেশে মানবকুলের উৎপত্তির পেছনে একটি মহদ্ উদ্দেশ্য রয়েছে। তাই আমাদের বৃথা সময় ব্যায় না করে নির্দিষ্ট লক্ষ্যে নির্দিষ্ট কার্যে মনোনিবেশ করা উচিৎ।

পুরূষবহুত্ব—

সাংখ্যদর্শনের এক অন্যতম তত্ত্ব হল "পুরূষবহুত্ব"। সাংখ্যদর্শনে বহুপুরূষবাদ স্বীকৃত। পুরুষ এক নয়, বহু। দেহভেদে পুরুষ ভিন্ন ভিন্ন, তাই পুরূষ অনেক। "পুরুষবহুত্ব" এই বিষয়ক সংখ্যকারিকায় উক্ত কারিকাটি হল—

"জননমরণকরণানাং প্রতিনিয়মাৎ অযুপৎ প্রবৃত্তেশ্চ।
পুরুষবহুত্ব সিদ্ধং ত্রৈগুণ্য বিপর্যয়াচ্চৈব॥"[২৪]

১) জননমরণকরণানাং প্রতিনিয়মাৎ—

বিভিন্ন ব্যক্তির জন্ম, মৃত্যু ও করণাদি অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সমূহের ব্যাপার একই সঙ্গে হয় না, পৃথক পৃথক ভাবেই হয়। একজনের জন্মে সকলের জন্ম, বা একের মৃত্যুতে সকলের মৃত্যু হয় না অথবা একের অন্ধত্বাদি ইন্দ্রিয় বৈকল্যে সকলের অন্ধত্বাদি সিদ্ধ হয় না। সুতরাং স্বীকার করতে হয় পুরুষ এক নয়, বহু।

২) অযুগপৎ প্রবৃত্তেশ্চ—

অর্থাৎ সমস্ত জীবের প্রবৃত্তি একসংগে বা যুগপৎ হয় না। প্রতি শরীরে ভিন্ন ভিন্ন প্রবৃত্তি দেখা যায়। সুতরাং "পুরূষ বহুত্ব" সিদ্ধ হয়।

৩) ত্রৈগুণ্যবিপর্যায়াৎ—

অর্থাৎ শরীর ভেদে সত্ত্বঃ, রজঃ, তমঃ —এই তিনটি গুণের আনুপাতিক তারতম্য দেখা যায়। প্রাণীজগতে কেউ সত্ত্বপ্রধান, কেউ রজঃ আবার কেউ বা তমঃ প্রধান। সুতরাং পুরূষের বহুত্ব স্বীকার করতে হয়। অতএব আমরা দেখলাম যে, আমরা মানবরা কেউ একইসঙ্গে জন্মাতে পারি না, আবার কারোর সমান সমান প্রবৃত্তি থাকতে পারে না। তাই তো মানবের এত ভিন্নতা লক্ষ্য করা যায় এই পরিবেশে।

যোগদার্শনিকগণের দৃষ্টিকোণে মানব পরিবেশ—

যোগদর্শনের প্রবক্তা হলেন মহর্ষি পতঞ্জলি। মহর্ষি পতঞ্জলির "যোগসূত্র"- যোগদর্শনের আদি ও মূলগ্রন্থ। এই যোগদর্শন জীবনকে নিয়ন্ত্রিত করে। তাইতো যোগদর্শন হল ভারতীয়দর্শনের ব্যবহারিক দিক। এমনকি এই যোগের দ্বারাই পরমতত্ত্বকে উপলব্ধি করা যায়। এখন আমরা দেখব যে, যোগদর্শনের কোন কোন তত্ত্বগুলি মানব ও পরিবেশে প্রভাব

ফেলেছে—

পঞ্চক্লেশ—

জগৎসৃষ্টি হওয়ার পরে পরেই এই সংসারে ক্লেশের আবির্ভাব ঘটে। যদিও এর আগে আমরা সাংখ্যদর্শনে ত্রিবিধ দুঃখের কথা পাই, তার তেকে ভিন্ন হল এই পঞ্চক্লেশ। সেগুলি হল- যোগ দর্শনের ভাষায়—

"অবিদ্যাস্মিতারাগদ্বেষাভিনিবেশাঃ ক্লেশাঃ।"[২৫]

১) অবিদ্যা—

মনুষ্য শরীর হাড়-মাংস-মজ্জা-অস্তি ইত্যাদি অপবিত্র ধাতুর সমন্বয়ে গঠিত। একই ধাতুর তৈরি স্ত্রী-পুরুষের শরীরকে প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা অপবিত্র অশুচি জেনেও মানুষ আপন শরীরে পবিত্রতার অভিমান করে এবং স্ত্রী-পুত্র-স্বামী প্রভৃতির শরীরকে ভালোবাসে। এই হল অপবিত্রে পবিত্রের অনুভূতিরূপ অবিদ্যা। এই অবিদ্যার স্বরূপপ্রসঙ্গে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

"অনিত্যাশুচি দুঃখানাত্মসু নিত্যশুচিসুখাত্মখ্যাতিরবিদ্যা।”[২৬]

অর্থাৎ, আমরা দেখলাম যে, অবিদ্যার দ্বারা যে ক্লেশ উৎপন্ন হয়, তা কেবলমাত্র মানবের না।এই পরিবেশের ক্ষতিকর প্রভাবস্বরূপ। এই অবিদ্যার ভয়ঙ্কর পরিণতি সম্পর্কে ঈশোপনিষদে উক্ত আছে—

“বিদ্যা চাবিদ্যাং চ যস্তদ্ বেদোভয়ং সহ।
অবিদ্যয়া মৃত্যুং তীর্ত্বা বিদ্যয়াঽমৃতমশ্নুতে॥”[২৭]

২) অস্মিতা—

দৃকশক্তি ও দর্শনশক্তি বা বুদ্ধিশক্তির একতানই হল অস্মিতা বা অহংকার। এই অহংকার উৎপন্ন হয় অজ্ঞান থেকে। এর দ্বারাই মানবকুল নিজেকে কর্তা মনে করে এই জগতের। এই অস্মিতার স্বরূপ প্রসঙ্গে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

“দৃগদর্শনশক্ত্যোরেকাত্মতেবাঽস্মিতা।”[২৮]

আমাদের জীবনে সুখ পেতে গেলে আগে দুঃখকে পরিহার করতে হবে। কারণ দুঃখের দ্বারাই সবকিছুরই বিনাশ ঘটে। তাই আমাদের প্রত্যেক মানবকুলকে এই পরিবেশ থেকে দুঃখ মুক্তির জন্য এই অস্মিতা বা অহংকার ত্যাগ করতে হবে। তবেই পরিবেশের ভারসাম্য থাকবে। এই অহংকারের প্রসঙ্গে গীতায় উক্ত আছে—

"প্রকৃতেঃ ক্রিয়ামানানি গুণৈঃ কর্ম্মাণি সর্ব্বশঃ।
অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্ত্তাঽহমিতি মন্যতে॥”[২৯]

৩) রাগ—

পঞ্চক্লেশের মধ্যে অন্যতম হল রাগ। প্রকৃতিস্থ জীবের যখন কোনো অনুকূল পদার্থের সুখের প্রতীতি হয় তখন তাতে এবং তার নিমিত্তসমূহেও তার আসক্তি জন্মায় একেই “রাগ” বলা হয়। মহর্ষি পতঞ্জলি রাগের স্বরূপ সম্পর্কে বলেছেন—

"সুখানুশয়ী রাগঃ।”[৩০]

আমরা দেখলাম যে, রাগ হল সুখের প্রতীতির সঙ্গী, কিন্তু এই রাগও আমাদের দুঃখের মূল কারণ। কারণ এই রাগ উৎপন্ন হয় আসক্তি থেকে। তাই আমাদের প্রত্যেককেই রাগ ত্যাগ করা উচিৎ। রাগ বা কোপের ক্ষতিকর প্রভাব প্রসঙ্গে অর্থশাস্ত্রকার কৌটিল্য বলেছেন—

"কোপাজ্জনমেজয়ো ব্রাহ্মণেষু বিক্রান্তঃ।"[৩১]

৪) দ্বেষ—

পঞ্চক্লেশের মধ্যে চতুর্থ ক্লেশ হল দ্বেষ। মানবের যখন কোনো প্রতিকুল পদার্থে দুঃখের প্রতীতি হয় তখন, সেই পদার্থের এবং তার নিমিত্তের প্রতি দ্বেষ জন্ম নেয়। এই দ্বেষের লক্ষণে মহর্ষি পঞ্জলি বলেছেন—

"দুঃখানুশয়ী দ্বেষঃ।"[৩২]

আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ কোনো কিছু চাওয়ার পেছনে যদি দুঃখ থেকেও থাকে, তবে কারোর প্রতি দ্বেষ বা হিংসা কার উচিৎ নয়। তাইতো গীতায় উক্ত আছে—

"অদ্বেষ্টাসর্ব্বভূতানাং মৈত্রঃ করুণ এব চ।
নির্ম্মমো নিরহঙ্কারঃ সমদুঃখসুখঃ ক্ষমী॥"[৩৩]

৫) অভিনিবেশ—

পঞ্চক্লেশের মধ্যে অন্তিম ক্লেশ হল অভিনিবেশ। পূর্ব পূর্ব জন্মে অর্জিত সংস্কার বয়ে নিয়ে আসায় বিদ্বান ও অবিদ্বান দুজনেরই প্রসিদ্ধ যে ক্লেশ জন্মায়, তা হল অভিনিবেশ বা মরণভয়। তাই তো কোনো জীব প্রাণের বিয়োগ চায় না, বেঁচে থাকতে চায়, আপন অস্তিত্ব বোঝায় রাখতে চায়। এই অভিনিবেশের স্বরূপে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

"স্বরসবাহী বিদুষোঽপি তথারুঢ়োঽভিনিবেশঃ॥"[৩৪]

আমরা দেখলাম যে, মানব তথা প্রানীকুল যত দিন নিজের প্রাণের প্রতি মায়া না ত্যাগ করতে পারছে ততদিনই তার জীবনে শান্তি আসবে না। তাই আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ মায়া মোহ এই জীবনকে ত্যাগ করে সকলের উৎসর্গে নিবেদন করা উচিৎ। কারণ এ জগতে চিরন্তন সত্য হল মৃত্যু। তাই তো গীতাতে উক্ত আছে—

"জাতস্য হি ধ্রুবো মৃত্যুর্ধ্রুবং জন্ম মৃতস্য চ।
তস্মাদপরিহার্য্যেঽর্থে ন ত্বং শোচিতুমর্হসি॥"[৩৫]

অষ্টাঙ্গ যোগ—

যোগদর্শনের এক মহত্তত্ত্ব হল এই অষ্টাঙ্গ যোগ। কারণ এর দ্বারাই শুধুমাত্র মানবকল্যানই নয় এই জগৎ সংসার তথা পরিবেশ সুরক্ষিত রাখা যায়। মহর্ষি পতঞ্জলির মতে এই অষ্টাঙ্গ যোগ হল—

"যমনিয়মাসনপ্রাণায়ামপ্রত্যাহারধারণাধ্যানসমাধয়ঽষ্টাবঙ্গানি।"[৩৬]

১) যম—

অষ্টাঙ্গ যোগের মধ্যে প্রথম যোগ হল যম। এই যমরূপ যোগ যদি মানবকুল উপাষনা করে তাহলে সে শ্রেষ্ঠ ব্যক্তি হতে পারবে। মহর্ষি পতঞ্জলি যমের স্বরূপে বলেছেন—

"অহিংসাসত্যাস্তেয়ব্রহ্মচর্যাপরিগ্রহা যমাঃ॥"[৩৭]

অর্থাৎ আমরা দেখলাম যে, যদি কোনো মানব শারীরিক ও মানসিক দিক থেকে উন্নত হতে চায়, তাহলে তাকে প্রথম যমের উপাষনা করতে হবে। কারণ যম বলতে বোঝায় সংযম। যা অনিষ্টাদি থেকে বিরত করতে শেখায়। তাই ছান্দোগ্য উপনিষদে উক্ত আছে—

"অথ যত্তপো দানমার্জবমহিংসা সত্যবচনমিতি তা অস্য দক্ষিণাঃ।"[৩৮]

২) নিয়ম—

যোগদর্শনের অষ্টাঙ্গযোগের মধ্যে দ্বিতীয় যোগ হল নিয়ম। সেখানে পরিষ্কার, সন্তুষ্টি, তপস্যা, স্বাধ্যায় ও ঈশ্বরের শরণাগতির কথা বলা হয়েছে। মহর্ষি পতঞ্জলি নিয়মের স্বরূপে বলেছেন—

"শৌচসন্তোষতপঃস্বাধ্যায়েশ্বরপ্রণিধানানি নিয়মাঃ।"

আমরা দেখলাম যে, এই জগৎ সংসার তথা মানবকুল নিয়মের দাস যেমন সাহিত্য হল সাহিত্যিকের রচনাক্ষেত্র। তাই সেইসব নিয়মকে যে ব্যক্তি যথাযথভাবে পালন করে সেই-ই নতুন পথের সন্ধান পায় এবং সেই-ই এই পরিবেশের সমস্ত কিছুরই অধিকারী হয়। এই অধিকারীর স্বরূপে বেদান্তসারে উক্ত আছে—

"অধিকারী তু বিধিবৎ অধীতবেদবেদাঙ্গত্বেন আপাততঃ অধিগতাখিলবেদার্থঃ অস্মিন্ জন্মনি জন্মান্তরে বা কাম্য নিষিদ্ধবর্জনপুরঃ-সরং নিত্য নৈমিত্তিক-প্রায়শ্চিত্তোপাসনানুষ্ঠানেন নির্গত-নিখিলকল্মষতয়া নিতান্তনির্মলস্বান্তঃ সাধনচতুর্ষ্টয়সম্পন্নঃ প্রমাতা।"[৩৯]

৩) আসন—

যোগদর্শননের অন্যতম যোগঙ্গ হল আসন। যার মাধ্যমে মানব এই সংসারে তথা নিজের মধ্যে যে সব চঞ্চল ইন্দ্রিয় রয়েছে সেগুলো খুব সহজেই সংযম করতে পারে। আসনের স্বরূপে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

"স্থিরসুখমাসনম্।"[৪০]

অর্থাৎ, আমরা দেখলাম যে চঞ্চল এই জগৎ তথা ইন্দ্রিয় সংযমের উপায় হল এই আসন। তাই প্রত্যেক মানুষের উচিৎ সুমানসিক এবং সুশরীর পাওয়ার জন্য আসন করা। তাইতো গীতাতে ইন্দ্রিয় সংযম বিষয়ে উক্ত আছে—

"প্রশান্তাত্মা বিগতভীর্ব্রহ্মচারিব্রতে স্থিতঃ।
মনঃ সংযম্য মচ্চিত্তো যুক্ত আসীৎ মৎপরঃ।।"[৪১]

৪) প্রাণায়াম—

শরীরে প্রাণবায়ুর প্রবিষ্ট ও বাইরে নির্গত হওয়া এই দুই-এর গতিকে রুদ্ধ করার প্রক্রিয়াকে বলা হয় প্রাণায়াম। এই প্রাণায়মের লক্ষ্যণে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

"তস্মিন্ সতি শ্বাসপ্রশ্বাসয়োর্গতি বিচ্ছেদঃ প্রাণায়ামঃ।"[৪২]

যদি প্রত্যেক মানবকুল এই প্রাণায়াম করে তাহলে তারা কার্য উদ্যোম, অস্থিরতা ত্যাগ এমনকি সুস্বাস্থ্যের অধিকারী হবে। যা পরিবেশের পক্ষে খুব প্রয়োজন।

৫) প্রত্যাহার—

ইন্দ্রিয়গুলিকে নিজেদের বিষয়ের প্রতি অকৃষ্ট রহিত করে সেই ইন্দ্রিয়গুলিকে চিত্তের সমানতাই নিয়ে আসাকে বলা হয় প্রত্যাহার। এই প্রত্যাহারের লক্ষ্যণ হল—

"স্ববিষয়াসম্প্রয়োগে চিত্তস্বরূপানুকার ইবেন্দ্রিয়ানাং প্রত্যাহারঃ।"[৪৩]

অর্থাৎ মানবকুলকে উন্নতির দিকে নিয়ে যেতে ইন্দ্রিয়গুলির সংযম হল জীবনের এক বড় সাধনা। যার সাধনার ব্রতী ছিল মানবকুল, তার ফল হল সুন্দর পরিবেশ। এই প্রসঙ্গে কঠোপনিষদে উক্ত আছে—

"যচ্ছেদ্বাত্মনসী প্রাজ্ঞস্তদ্ যথেচ্ছজ্জ্ঞান আত্মনি।"
জ্ঞানমাত্মনি মহতি নিযচ্ছেৎ তদ্যচ্ছেচ্ছান্ত আত্মনি।।"[৪৪]

৬) ধারণা—

চিত্তকে শরীরের ভেতরে নাভি ইত্যাদি বিভিন্ন দেশে বা বাইরের বিষয়রূপ দেশে স্থিরতা করাকে ধারণা বলা হয়। ধারণার স্বরূপে মহর্ষি পতঞ্জলি বলেছেন—

"দেশবন্ধচিত্তস্য ধারণা।"[৪৫]

অর্থাৎ সকল প্রাণীর সবচেয়ে চঞ্চল ইন্দ্রিয় হল চিত্ত। তাই যে ব্যক্তি এই চিত্তকে নিজের কাজের দাস করে রাখতে পারে, সে জীবনে সকল কাজে সাফল্য পাবেই পাবে। তাই আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ এই মনকে লাগাম দেওয়া। এই প্রসঙ্গে শিবসংকল্পসুক্তে উক্ত আছে যে—

"সুসারথিরশ্বানিব যন্মনুষ্যান্ নেনীয়তেঽভীশুভিবার্জিন ইব।
হৃৎপ্রতিষ্ঠং যজ্জিরং জবিষ্ঠং তন্মে মনঃ শিবসঙ্কল্পমস্তু।।"[৪৬]

৭) ধ্যান—

যে নির্দিষ্ট বস্তুতে চিত্ত নিবিষ্ট করা হয়, তাকে কেবলমাত্র নির্দিষ্ট বস্তুর প্রতি বৃত্তির নিরন্তর প্রবাহ ঘটে, মাঝখানে অন্য কোনো বৃত্তির আবির্ভাব ঘটে না, সেটাই হল ধ্যান। মহর্ষি পতঞ্জলি ধ্যাণের স্বরূপে বলেছেন—

"তত্র প্রত্যয়ৈকতানতা ধ্যানম্।"[৪৭]

অর্থাৎ আমাদের মানবকুলকে এমনভাবে হতে হবে যে যেখানে চিত্তের একাগ্রতা এমনভাবে আসবে যাতে কোন বাধা, বাধা হতে না পারে, তবেই মানবের সিদ্ধি নিশ্চিত। এই সাধন বিষয়ে গীতাতে উক্ত আছে—

"স্পর্শান্ কৃত্বা বহির্বাহ্যাংশ্চক্ষুশ্চৈবান্তরে ভ্রুবোঃ।
প্রানাপানৌ সমৌ কৃত্বা নাসাভ্যন্তরচারিণৌ।।"[৪৮]

৮) সমাধি—

গভীর ধ্যানে মগ্ন হলে চিত্ত যখন ধ্যেয়েতে একাকার হয়ে যায়, তখন তার আপণ স্বরূপের যেন অস্তিত্ব থাকে না, ধ্যান করছি এই বোধ ও থাকে না, ধ্যেয়েতেই চিত্ত একাকার হওয়াকে সমাধি বলা হয়। যোগদর্শনে সমাধির স্বরূপ হল—

"তদেবার্থমাত্রনির্ভাসং স্বরূপশূন্যমিব সমাধিঃ।"[৪৯]

অর্থাৎ, আমরা দেখলাম যে, মানব জন্মের একটি মহৎ উদ্দেশ্য আছে। তাই জীবনটাকে বৃথা ব্যয় না করে নিজের ও সকলের তথা পরিবেশের মঙ্গলের নির্দিষ্ট লক্ষ্যে ঝাঁপিয়ে পড়া। এবং তাঁর মধ্যে যিনি একই ভূতে সর্ব আত্মার দর্শন পান তিনিই সমাধি বা নির্বাণ বা মোক্ষ লাভ করেন। তাই গীতাতে উক্ত আছে—

"যোহন্তঃ সুখোঽন্তরারামস্তথান্তর্জ্যোতিরেব যঃ।
স যোগী ব্রহ্মনির্ব্বাণং ব্রহ্মভূতোঽধিগচ্ছতি।।"[৫০]

উপসংহার—

আমরা প্রায় প্রত্যেকটি দর্শনে লক্ষ্য করলাম যে, মানব ও পরিবেশের প্রসঙ্গে এক নিবিড় সম্পর্ক রয়েছে। শুধুমাত্র যে পাশ্চাত্য দার্শনিকগণের মতে নয়, ভারতীয় দার্শনিকগণরাও সেই মানব ও পরিবেশের প্রেমে আঙ্গাঙ্গিভাবে জড়িত। মৃত্তিকা ব্যতীত ঘটের যেমন অস্তিত্ব নেই, তেমনি পরিবেশ ব্যতীত মানব কুল আশ্রয়হীন। তাই আমাদের প্রত্যেকের উচিৎ এই পরিবেশকে সুরক্ষিত রাখতে মানবের মধ্যে সৌহাদিকবোধ স্থাপন

করতে হবে। তবেই মানব ও পরিবেশের ভারসাম্য টিকে থাকবে। কারণ এই পরিবেশ তথা জগতের উৎপত্তির প্রসঙ্গে সমস্ত দার্শনিকগণ আজও গাঢ় অন্ধকারে নিমজ্জিতমান। তাই তো মনুসংহিতায় উক্ত আছে—

"আসীদিদং তমোভূতমপ্রজ্ঞাতমলক্ষণম্।
অপ্রতর্কমবিজ্ঞেয়ং প্রসুপ্তমিব সর্বতঃ॥"[৫১]

আর এই দর্শন হল অধ্যাত্মিক চিন্তা, ভাবনা তথা যুক্তিপূর্ণ বাক্যের প্রকাশ, যা মানবকুলকে এক নবমার্গের সন্ধান দেয়। তাই আমরা বলতে পারি যে, দর্শন, মানব ও পরিবেশ —এই তিনটি হল একটি মহৎ কার্যের সহায়ক উপকরণস্বরূপ, যার একটি ব্যতীত হলে সেই মহৎকার্যের উদ্দেশ্যে ব্যাহত হয়। তাই আমরা সকলে ধন্য যিনি আমাদের জন্য এই সুন্দর পরিবেশ তথা জগৎ সৃষ্টি করেছেন। তাই তো আমরা সমবেত হয়ে সকলে বলব—

"চমৎকার অপার জগৎ রচনা তোমার,
শোভার আগার বিশ্ব সংসার।
অযুত তারকা চমকে রতন-কাঞ্চন-হার
কত চন্দ্র কত সূর্য নাহি অন্ত তার।
শোভে বসুন্ধরা ধনধান্যময়, হায়, পূর্ণ তোমার ভাণ্ডার
হে মহেশ, অগণনলোক গায় ধন্য ধন্য এ গীতি অনিবার॥"[৫২]

Endnotes

১. "গীতাঞ্জলি" - পৃষ্ঠা সংখ্যা-২
২. মনুসংহিতা ২/২০
৩. "বিষ্ণুপুরাণ"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১২০
৪. "ভারতীয় দর্শন পরিচয়"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৪৬
৫. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-২৪
৬. "মহাভারতম্ বনপর্ব (২৬৭ অধ্যায়)"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৯৯
৭. "মনুসংহিতা সপ্তমোহধ্যায়ঃ"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১০৫
৮. "সাংখ্যকারিকা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৭
৯. "উপনিষদ"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩
১০. "স্বপ্নবাসবদত্তম্"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৬৭
১১. "চাণক্যনীতি"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩৩
১২. "সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন ও জৈনদর্শন"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১০৮
১৩. "চানক্য নীতি"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৫
১৪. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৯৭
১৫. "সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন ও জৈনদর্শন"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১১০
১৬. "মনুসংহিতা দ্বিতীয়োহধ্যায়"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩২০
১৭. "উপনিষদসমগ্রহ"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৫৬
১৮. "সবদর্শন সংগ্রহ"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১১০
১৯. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৭০
২০ "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৬৮
২১. "সাংখ্যকারিকা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১

২২. "সাংখ্যকারিকা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৭
২৩. "সাংখ্যকারিকা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩৪
২৪. "সাংখ্যকারিকা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩৭
২৫. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৪৮
২৬. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৫০
২৭. "উপনিষদ"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১১
২৮. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৫১
২৯. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১০৪
৩০. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৫১
৩১. "অর্থশাস্ত্রম্"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৭৪
৩২. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৫১
৩৩. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩৯৩
৩৪. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৫২
৩৫. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৪১
৩৬. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৬৫
৩৭. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৬৫
৩৮. "উপনিষদ সমগ্র"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৩২৯
৩৯. "বেদান্তসারঃ"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-২৫
৪০. "যোগদর্শন"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৭৩
৪১. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-২৮৫
৪২. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৭৫
৪৩. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৭৮
৪৪. "উপনিষদ"- "পৃষ্ঠা সংখ্যা-১০২
৪৫. "যোগদর্শন"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-৮০
৪৬. "উপকার সংস্কৃত"- "পৃষ্ঠা সংখ্যা-২৮
৪৭. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৮০
৪৮. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৬৮
৪৯. "যোগদর্শন"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-৮১
৫০. "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-১৬৮
৫১. "মনুসংহিতা প্রথমোহধ্যায়ঃ"-পৃষ্ঠা সংখ্যা-১০
৫২. "শ্রী শ্রী রামকৃষ্ণ কথামৃত"- পৃষ্ঠা সংখ্যা-২১৫

Bibliography

- মহর্ষি বেদব্যাস, *"শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"*, সম্পা. সুশান্ত বন্দ্যোপাধ্যায়, কলকাতা: সাহিত্য তীর্থ, ২০১৪।
- মহর্ষি বেদব্যাস, *"শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"*, সম্পা. জয়দয়াল গোয়েন্দকা, গোরক্ষপুর: গীতাপ্রেস, ২০১৬।
- মহর্ষি বেদব্যাস, *"শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা"*, গোরক্ষপুর: গীতাপ্রেস, ২০১৪.
- মহর্ষি ব্যাসদেব, *"শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা (যথার্থ)"*, সম্পা. স্বামী শ্রী অড়গড়ানন্দজী, শ্রী পরমহংস স্বামী অড়গড়ানন্দজী আশ্রম ট্রাস', মুম্বাই, ২০১৯।
- মহর্ষি বেদব্যাস, "শ্রীমদ্ভগবদ্গীতা", সম্পা. স্বামী রমসুখদাস, গোরক্ষপুর; গীতাপ্রেস, ২০১৯।
- মহামতি চাণক্য, *"চাণক্য নীতি"*, সম্পা. তীর্থঙ্কর বন্দ্যোপাধ্যায়, কলকাতা: সাহিত্য তীর্থ,

২০১৪।

- মহামতি কৌটিল্য, *"অর্থশাস্ত্রম্"*, সম্পা. অধ্যাপক শ্রী যদুপতি ত্রপাঠী ও জনেশরঞ্জন ভট্টাচার্য, কলকাতা: বি.এন পাবলিকেশন, ২০১৭।
- মহর্ষি পতঞ্জলি, *"যোগদর্শন"*, "গীতাপ্রেস", গোরক্ষপুর, ২০১৭।
- মহর্ষি পতঞ্জলি, *"পাতঞ্জল যোগদর্শন"*, কলকাতা: রামকৃষ্ণ মঠ, ২০১২।
- মহাকবি ভাস, *"স্বপ্নবাসবদত্তম্"*, সম্পা. অধ্যাপক শ্রীযদুপতিত্রিপাঠী, কলকাতা: বি. এন. পাবলিকেশন, ২০১৬।
- *"উপনিষদ সমগ্র"*, সম্পা. কালিকানন্দ অবধূত, কলকাতা: গিরিজা, ২০১৫।
- *"উপনিষদ"*, গীতাপ্রেস, গোরক্ষপুর, ২০১৪।
- কবিগুরু রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর, *"গীতাঞ্জলী*', বোলপুর: শান্তিনিকেতন গ্রন্থনবিভাগ, ১৯১০।
- ডাঃ মিথিলেস পাণ্ডে, *" উপকার সংস্কৃত"*, আগরা: উপকার প্রকাশন, ২০১৭।
- মহর্ষি বেদব্যাস, *"মহাভারতম্ বনপর্ব (২৬৭ অধ্যায়)"*, সম্পা. অধ্যাপক শ্রী যদুপতি ত্রিপাঠী, কলকাতা: বি.এন পাবলিকেশন্, ২০১৬।
- *"শ্রী বিষ্ণুপুরাণ"*, গীতাপ্রেস", গোরক্ষপুর, ২০১৭।
- *"ভারতীয় দর্শন পরিচয়"*, সম্পা. শ্রী যদুপতি ত্রপাঠী, কলকাতা: বি.এন পাবলিকেশন্, ২০১৫।
- মহামতি মনু *"মনুসংহিতা" (সপ্তমোহধ্যায়ঃ)*, অধ্যাপক অন্নদাশঙ্কর পাহাড়ী, কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১৬।
- মহামতি মনু, *"মনুসংহিতা" দ্বিতীয়োহধ্যায়ঃ*, সম্পা. অধ্যাপক অন্নদাশঙ্কর, পাহাড়ী, কলকাতা: সংস্কৃত বুক ডিপো, ২০১২।
- মহামতি মনু, *"মনুসংহিতা "প্রথমোহধ্যায়ঃ*, সম্পা. শ্রী সুনীল কুমার জানা, কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ২০১৬।
- মহর্ষি কপিল মুনি, *"সাংখ্যকারিকা"*, সম্পা. অধ্যাপক বিপদভঞ্জন পাল, কলকাতা: সদেশ, ১৪১৭।
- মাধবাচার্য, *"সর্বদর্শনসংগ্রহে বৌদ্ধদর্শন ও জৈনদর্শন"*, সম্পা. সঞ্জিত কুমার সাধু খাঁ, কলকাতা: সদেশ, ২০১৬।
- শ্রী শ্রী যোগিন্দ্রমুনি, *"বেদান্তসারঃ"*, সম্পা. বিপদভঞ্জন পাল, কলকাতা: সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, ১৪১৫।

——

SUṢAMĀ : Multidisciplinary Research Journal ISSN: 3107-4529
(International Peer-Reviewed & Refereed Journal)
Vol. 1, Issue-3, (Jul-Sep) 2025

বৌদ্ধধর্মের ঐতিহাসিক স্থানঃ তীর্থ ও মহাতীর্থ প্রসঙ্গ

Subal Kumar Kisku
Ex-Student, Dept. of Philosophy
Jadavpur University
Kolkata, West Bengal, India
Email: subalkisku3@gmail.com

Abstract: বৌদ্ধধর্মে তীর্থ ও মহাতীর্থ স্থানগুলো কেবল ভ্রমণের স্থান নয়, বরং আধ্যাত্মিক সাধনার কেন্দ্র। এই পবিত্র স্থানগুলোকে মূলত দুই ভাগে ভাগ করা হয়েছে— তীর্থ ও মহাতীর্থ। মহাতীর্থ চারটি: লুম্বিনী, বুদ্ধগয়া, সারনাথ এবং কুশীনগর। তীর্থস্থানগুলোর মধ্যে রয়েছে কপিলাবস্তু, যেখানে বুদ্ধের শৈশব ও যৌবন কেটেছিল; রাজগৃহ, যেখানে তিনি অনেক ধর্মোপদেশ দিয়েছিলেন এবং প্রথম বৌদ্ধ সংগীতি অনুষ্ঠিত হয়েছিল। এছাড়াও, বাংলাদেশের ময়নামতি ও চক্রশালা, যা প্রাচীন বৌদ্ধ সভ্যতা ও সংস্কৃতির সাক্ষী। এই স্থানগুলো পরিদর্শন করা বৌদ্ধদের জন্য পুণ্যকর্ম হিসেবে বিবেচিত হয়, যা তাদের মনকে পবিত্র করে, ধর্মে শ্রদ্ধা বাড়ায় এবং ইতিহাসের প্রতি কৌতূহল সৃষ্টি করে। এই তীর্থস্থানগুলো বিশ্বজুড়ে বৌদ্ধদের মধ্যে একতা ও সংহতির অনুভূতি তৈরি করে।

Keywords: তীর্থস্থান, বৌদ্ধসংগীতি, সহনশীলতা, পৃষ্ঠপোষকতা, চক্রশালা।

তীর্থস্থান সকল মানুষের পরম পবিত্র স্থান। বৌদ্ধধর্মে অনেক তীর্থ, মহাতীর্থ ও ঐতিহাসিক স্থান রয়েছে। বুদ্ধ ও বৌদ্ধধর্মের স্মৃতিবিজড়িত স্থানগুলো বৌদ্ধদের নিকট অতি পবিত্র পুণ্যভূমি। বুদ্ধের প্রতি শ্রদ্ধা নিবেদন ও দর্শনের উদ্দেশ্যে বৌদ্ধরা তীর্থ ও ঐতিহাসিক স্থান ভ্রমণে যায়। বৌদ্ধধর্মে তীর্থ ও ঐতিহাসিক স্থান ভ্রমণে পুণ্যফল লাভের কথা বলা হয়েছে। এসকল পবিত্র স্থানগুলোকে দুই ভাগে ভাগ করা যায়। যেমন— তীর্থ ও মহাতীর্থ। বুদ্ধের জীবনের নানা ঘটনাবহুল পবিত্র স্থানসমূহকে বৌদ্ধ তীর্থ বলা হয়। বুদ্ধের শিষ্য ও বৌদ্ধ রাজাদের অনেক কীর্তি এ স্থানগুলোতে জড়িয়ে আছে। ঐতিহ্যমণ্ডিত স্মৃতিবহ এই সকল স্থানে বিহার, চৈত্য, স্তূপ নির্মিত হয়েছে। ২৯টি গুহার মধ্যে মাত্র পাঁচটি বুদ্ধ-স্তূপ সম্মানিত চৈত গুহা, অবশিষ্ট গুহাগুলি শ্রমণ ও ভিক্ষুদের বাসগৃহ বা বিহার। ১০নং গুহাটি চৈত গুহাগুলির মধ্যে বৃহৎ।[১] বৌদ্ধধর্মে এই সকল স্থানকে বৌদ্ধ তীর্থ বলা হয়। যেমন- কপিলাবস্তু, শ্রাবস্তী, বুদ্ধগয়া, লুম্বিনী, বৈশালী, রাজগৃহ, চক্রশালা, মহামুনি, রামকোট প্রভৃতি। আবার গৌতম বুদ্ধের জীবনের উল্লেখযোগ্য বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ স্মৃতিবিজড়িত পবিত্র স্থানগুলোকে মহাতীর্থ বলা হয়। বৌদ্ধদের মহাতীর্থ চারটি: সিদ্ধার্থের জন্মস্থান লুম্বিনী, বুদ্ধত্ব লাভের পুণ্যস্থান বুদ্ধগয়া, প্রথম ধর্মচক্র প্রবর্তনের জন্য প্রসিদ্ধ স্থান সারনাথ এবং বুদ্ধের মহাপরিনির্বাণ স্থান কুশীনগর। তীর্থ, মহাতীর্থ ছাড়াও বৌদ্ধদের অনেক ঐতিহাসিক স্থান রয়েছে। ঐতিহাসিক স্থানগুলোও সমধিক গুরুত্বপূর্ণ। ইতিহাস মতে, বুদ্ধ, বুদ্ধের শিষ্য, বৌদ্ধ রাজন্যবর্গ, কিংবা প্রাচীন সভ্যতা, স্থাপত্য, ভাস্কর্য ও শিল্পকলার নিদর্শনসম্পন্ন স্থানকে ঐতিহাসিক স্থান বলা হয়। যেমন— গান্ধার, মথুরা, সাঁচি, অজন্তা, ইলোরা, তক্ষশিলা, নালন্দা, মহাস্থানগড়, পাহাড়পুর, ময়নামতি প্রভৃতি। ঐতিহাসিক স্থান হলো অতীতে রাজা-

মহারাজা বা মানুষের রেখে যাওয়া কীর্তি। এসব কীর্তি কালের আবর্তে ধ্বংস হয়ে হারিয়ে যায়। পরবর্তীতে প্রত্নতত্ত্ববিদ ও ঐতিহাসিকরা আবার তা আবিষ্কার করেন।

তীর্থস্থান ও ঐতিহাসিক স্থান দর্শনের অনেক গুরুত্ব রয়েছে। তীর্থ ভ্রমণ করা একটি পুণ্যকর্ম। ধর্ম পালন করা যেমন উচিত তেমনি তীর্থ দর্শন করাও পবিত্র কর্তব্য। ধর্মপ্রাণ নর -নারীগণ বিভিন্ন সময়ে তীর্থ ভ্রমণে যায়। তীথস্থান দর্শনে ধর্মের প্রতি আগ্রহ বাড়ে। এতে করে মন পবিত্র হয় এবং ধর্মে শ্রদ্ধাবোধ জাগে। তীর্থ ও ঐতিহাসিক স্থানে নানা লোক সমাগম হয়। তাঁদের সাথে মেলামেশার সুযোগ হয়। ফলে সকলের মধ্যে মৈত্রী ভাব গড়ে উঠে। তীর্থ দর্শনের ফলে মানুষের দুঃখ খণ্ডন ও অকুশল পরিহার হয়। পরকালে শান্তি ও সুগতি হয়। নিজের কল্যাণ ও সমৃদ্ধি লাভ হয়। তাই ঐতিহাসিক স্থান দর্শন করা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। ইতিহাস-ঐতিহ্য সম্পর্কে জানা যায়। কারণ এসব প্রসিদ্ধ ও গৌরব কীর্তি দর্শন করলে জানার কৌতূহল বাড়ে। মনে প্রসারতা ও ঐতিহ্যবোধ জাগ্রত হয়। অর্থাৎ বৌদ্ধধর্মের তীর্থস্থানগুলো হলো সেই পবিত্র স্থান, যেখানে ভগবান বুদ্ধের জীবন ও তাঁর উপদেশ সম্পর্কিত গুরুত্বপূর্ণ ঘটনাগুলো ঘটেছিল। এই স্থানগুলো বৌদ্ধদের জন্য অত্যন্ত তাৎপর্যপূর্ণ, কারণ এগুলো কেবল ঐতিহাসিক স্থান নয়, বরং আধ্যাত্মিক উন্নতির কেন্দ্র হিসেবেও বিবেচিত। তীর্থস্থানগুলো বুদ্ধের জীবনের প্রধান প্রধান ঘটনাগুলোর সাক্ষী। যেমন—লুম্বিনিতে তাঁর জন্ম, বুদ্ধগয়াতে তাঁর বোধিলাভ, সারনাথে তাঁর প্রথম ধর্মপ্রচার এবং কুশিনগরে তাঁর মহাপরিনির্বাণ। এই স্থানগুলোতে তীর্থযাত্রা করলে বৌদ্ধরা বুদ্ধের জীবনের সঙ্গে গভীরভাবে সংযোগ স্থাপন করতে পারেন এবং তাঁর উপদেশগুলো স্মরণ করতে পারেন। এই পবিত্র স্থানগুলোতে গেলে বৌদ্ধরা এক গভীর ধর্মীয় অনুপ্রেরণা লাভ করেন। এখানকার শান্তিপূর্ণ পরিবেশ এবং আধ্যাত্মিক শক্তি তাঁদের মনকে শান্ত করে এবং তাঁদের মধ্যে নতুন করে ধর্মের প্রতি বিশ্বাস ও নিষ্ঠা জাগিয়ে তোলে। অনেক তীর্থযাত্রী এই স্থানগুলোতে ধ্যান করেন এবং প্রার্থনা করেন। তীর্থযাত্রা হলো এক ধরনের আধ্যাত্মিক অনুশীলন। যাত্রার সময় বৌদ্ধরা ধৈর্য, সহনশীলতা এবং ত্যাগ স্বীকারের মতো গুণাবলি বিকাশ করতে পারেন। এই যাত্রা তাঁদের মনে করিয়ে দেয় যে, জীবনে জাগতিক সুখের চেয়ে আধ্যাত্মিক উন্নতি অনেক বেশি গুরুত্বপূর্ণ। সারা বিশ্ব থেকে বৌদ্ধরা এই স্থানগুলোতে তীর্থযাত্রা করতে আসেন, যা বৌদ্ধদের মধ্যে একতা ও সংহতির অনুভূতি তৈরি করে। বিভিন্ন দেশ ও সংস্কৃতির মানুষেরা এখানে এসে নিজেদের মধ্যে অভিজ্ঞতা ও বিশ্বাস ভাগ করে নিতে পারেন। এইভাবে, বৌদ্ধ তীর্থস্থানগুলো কেবল ভ্রমণের জায়গা নয়, বরং বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের আধ্যাত্মিক জীবনের এক অবিচ্ছেদ্য অংশ।

কপিলাবস্তুঃ কপিলাবস্তু একটি তীর্থস্থান ও ঐতিহাসিক নগরী। কপিলাবস্তু অনেক গৌরবময় ইতিহাস রয়েছে। হিমালয়ের পাদদেশে নেপালের তরাই অঞ্চলে কপিলাবস্তু অবস্থিত। এখানকার অধিবাসীরা শাক্য নামে পরিচিত ছিলেন। কপিলাবস্তু ছিল রাজা শুদ্ধোদনের রাজধানী। এটি রোহিনী নদীর তীরে অবস্থিত। এই রাজ্যের অনতিদূরে লুম্বিনী উদ্যান। যেখানে সিদ্ধার্থ গৌতম জন্মগ্রহণ করেন। জন্মের পর থেকে গৃহত্যাগ পর্যন্ত এই দীর্ঘ সময় সিদ্ধার্থ কপিলাবস্তু নগরীতেই কাটান। তাই এখানে রয়েছে তাঁর জীবনের অনেক স্মৃতি। বাল্যকালে কপিলাবস্তুতে হলকর্ষণ উৎসব দেখতে দেখতে সিদ্ধার্থ একসময় ধ্যানমগ্ন হয়ে পড়েছিলেন। আর একবার দেবদত্ত কর্তৃক তীরবিদ্ধ হাঁসকে সিদ্ধার্থ সুস্থ করে উড়িয়ে দেন।[2] কপিলাবস্তু নগরীর রাজপ্রাসাদে কুমার সিদ্ধার্থের সঙ্গে যশোধরার বিয়ে হয়।

গৃহত্যাগের আগে সিদ্ধার্থ নগর প্রদক্ষিণ করতে গিয়ে চারটি দৃশ্য অবলোকন করেন। এই সময় বুদ্ধের পিতা, বিমাতা, সত্রী এবং শাক্যবংশের অনেকেই তাঁর ধর্মকথা শুনে বৌদ্ধধর্মে দীক্ষা নেন। পুত্র রাহুলকেও তিনি এখানেই প্রব্রজ্যা দান করেন। কপিলাবস্তুতে বুদ্ধ বিনয় কর্মের অনেক বিধি বিধান প্রণয়ন করেন। তিনি তাঁর ত্রাস্থ্য পুনরুদ্ধার এবং রোহিনী নদীর পানি নিয়ে শাক্য ও কোলিয়দের মধ্যে বিবাদ মীমাংসা করার জন্য কপিলাবস্তুতে অবস্থান করেন। সম্রাট অশোক এখানে একটি স্তূপ ও সুবৃহৎ সংঘারাম নির্মাণ করেন।[৩] হিউয়েন সাঙ কপিলাবস্তু পরিভ্রমণ করেন। এইসব কারণে কপিলাবস্তু বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসে প্রসিদ্ধ হয়ে আছে। বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসে কপিলাবস্তু একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ তীর্থস্থান। এটি প্রাচীন শাক্য রাজ্যের রাজধানী ছিল এবং এখানেই যুবরাজ সিদ্ধার্থ গৌতমের জন্ম ও শৈশব অতিবাহিত হয়েছিল, যিনি পরবর্তীকালে বুদ্ধ হিসেবে পরিচিত হন। এই কারণে, বৌদ্ধধর্মের অনুসারীদের জন্য কপিলাবস্তু একটি পবিত্র স্থান হিসেবে বিবেচিত হয়। যদিও অনেকে বিশ্বাস করেন যে সিদ্ধার্থের জন্ম হয়েছিল লুম্বিনিতে, যা কপিলাবস্তুর কাছে অবস্থিত একটি উদ্যান, তবে তাঁর শৈশব এবং যৌবন কেটেছে কপিলাবস্তুর রাজপ্রাসাদেই। এই শহরেই তিনি রাজপরিবারের বিলাসবহুল জীবনযাপন করেছিলেন। কপিলাবস্তুর রাজপ্রাসাদের বাইরে সিদ্ধার্থ যখন প্রথমবারের মতো বের হন, তখন তিনি চারটি দৃশ্য (একজন বৃদ্ধ, একজন অসুস্থ, একজন মৃত এবং একজন সন্ন্যাসী) দেখতে পান। এই চারটি দৃশ্যই তাঁর মনে গভীর প্রভাব ফেলেছিল এবং তাঁকে জীবনের দুঃখ-কষ্টের কারণ সম্পর্কে ভাবতে বাধ্য করেছিল।[৪] এই ঘটনাগুলিই তাঁকে আধ্যাত্মিক পথের দিকে পরিচালিত করে। ২৯ বছর বয়সে, সিদ্ধার্থ কপিলাবস্তুর রাজপ্রাসাদের বিলাসবহুল জীবন ত্যাগ করে সত্যের সন্ধানে বেরিয়ে পড়েন। এই ঘটনা বৌদ্ধধর্মে 'মহাভিনিষ্ক্রমণ' নামে পরিচিত। এই ঐতিহাসিক ঘটনাটি কপিলাবস্তুর সঙ্গে ঘনিষ্ঠভাবে জড়িত।

কপিলাবস্তুর প্রকৃত অবস্থান নিয়ে গবেষকদের মধ্যে কিছুটা বিতর্ক আছে। দুটি স্থানকে সাধারণত কপিলাবস্তু হিসেবে চিহ্নিত করা হয়। প্রথমত, নেপালের তিলৌরাকোট অঞ্চলে খননকার্যের ফলে প্রাচীন প্রাসাদ ও দুর্গপ্রাচীরের ধ্বংসাবশেষ আবিষ্কৃত হয়েছে, যা এটিকে ঐতিহাসিক কপিলাবস্তু হিসেবে চিহ্নিত করার পক্ষে শক্তিশালী প্রমাণ দেয়। এখানে খনন করা নিদর্শনগুলি খ্রিস্টপূর্ব ৫ম থেকে ৩য় শতকের বলে মনে করা হয়, যা বুদ্ধের সময়কালের সঙ্গে মিলে যায়। দ্বিতীয়ত, উত্তর প্রদেশের সিদ্ধার্থনগর জেলার পিপরাহওয়াতে খননকার্যের ফলে একটি স্তূপের ধ্বংসাবশেষ আবিষ্কৃত হয়েছে, যেখানে শিলালিপি থেকে জানা যায় যে এখানে বুদ্ধের কিছু পবিত্র ভস্ম বা অস্থি রাখা হয়েছিল। এই কারণে অনেকে মনে করেন যে এটিই আসল কপিলাবস্তু। যাইহোক, উভয় স্থানই বৌদ্ধধর্মের অনুসারীদের জন্য গুরুত্বপূর্ণ। তীর্থযাত্রীরা এই দুটি স্থানকেই শ্রদ্ধা জানায়, কারণ এগুলি বুদ্ধের জীবনের সঙ্গে যুক্ত। ঘটনাগুলির স্মরণে ধ্যান ও প্রার্থনা করতে পারেন। এই স্থানটি তাঁদেরকে বুদ্ধের জীবনের প্রথম দিকের ঘটনা। সুতরাং কপিলাবস্তু বৌদ্ধধর্মে একটি পবিত্র তীর্থস্থান হিসেবে পরিচিত, যেখানে বুদ্ধের জন্ম ও শৈশবের স্মৃতি বিজড়িত। এটি কেবল একটি ঐতিহাসিক স্থান নয়, বরং একটি প্রতীকী স্থান যা বুদ্ধের জীবনের ত্যাগের মূল ভিত্তি স্থাপন করেছিল।

রাজগৃহঃ রাজগৃহ ভারতের বিহার রাজ্যের পাটনা জেলায় অবস্থিত। এর চারপাশে পাঁচটি পাহাড়ে ঘেরা ও উপত্যকাময়। রাজগৃহ ছিল মগধ রাজ্যের রাজধানী। এটি খুবই প্রাচীন নগরী। সমসাময়িককালে এটি অত্যন্ত প্রভাবশালী রাজ্য ছিল। মগধ রাজ্যের রাজা

ছিলেন বিম্বিসার। তিনি বুদ্ধের পরমভক্ত। রাজা বিম্বিসার বৌদ্ধধর্মে দীক্ষিত হন। বৌদ্ধধর্ম প্রচারে রাজা অনেক অবদান রাখেন। গৌতম বুদ্ধের জীবনে অনেক ঘটনা ও কাহিনী রাজগৃহে সংঘটিত হয়। তাই রাজগৃহ বৌদ্ধদের কাছে পবিত্র তীর্থভূমি। গৃহত্যাগের পর সিদ্ধার্থের সাথে রাজগৃহে রাজা বিম্বিসারের সাক্ষাৎ হয়।[৫] পরে তিনি প্রথম ধর্মোপদেশ গ্রহণ করেন। বুদ্ধত্ব লাভের পর রাজগৃহকে কেন্দ্র করেই বুদ্ধ তাঁর ধর্ম ও সংঘের প্রচারকার্য শুরু করেন। বৌদ্ধধর্মে রাজগৃহ (বর্তমান রাজগির) একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ স্থান এবং এর ঐতিহাসিক ও আধ্যাত্মিক প্রাসঙ্গিকতা আজও বিদ্যমান। গৌতম বুদ্ধ তাঁর জ্ঞানলাভের পর বহু বছর রাজগিরে কাটিয়েছেন। এখানে তিনি ধর্মপ্রচার করেছেন, বর্ষাবাস পালন করেছেন এবং তাঁর বহু গুরুত্বপূর্ণ উপদেশ দিয়েছেন। এখানকার গ্রিধ্রকূট পর্বত এবং বেণুবন বিহারে বুদ্ধ শিষ্যদের ধর্মশিক্ষা দিতেন। এইসব স্থান আজও বৌদ্ধ তীর্থযাত্রীদের জন্য পবিত্র স্থান হিসেবে বিবেচিত। বুদ্ধের পরিনির্মাণের অব্যবহিত পরেই তাঁর প্রধান শিষ্যরা তাঁর উপদেশাবলীর সঠিক ও পূর্ণ সংকলন করার জন্য রাজগৃহে একত্র হয়েছিলেন।[৬] বুদ্ধের মহাপরিনির্বাণ লাভের পর ৪২৩ খ্রিস্টপূর্বাব্দে রাজগৃহের সপ্তপর্ণী গুহায় প্রথম বৌদ্ধ সংগীতি অনুষ্ঠিত হয়েছিল। এই সংগীতিতে বুদ্ধের প্রধান শিষ্যরা তাঁর দেওয়া বাণী ও নিয়মাবলী একত্রিত করে ত্রিপিটক সংকলন করেন। এটি বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসে একটি যুগান্তকারী ঘটনা। রাজগিরে প্রাচীন মগধ সাম্রাজ্যের রাজধানী হিসেবে বিভিন্ন ঐতিহাসিক নিদর্শন পাওয়া যায়। এর মধ্যে রাজা বিম্বিসারের জেল, জরাসন্ধের আখড়া এবং বিভিন্ন প্রাচীন স্তূপ ও গুহা অন্যতম। এইসব স্থান প্রাচীন বৌদ্ধ ইতিহাসের সাক্ষী হিসেবে আজও পর্যটকদের আকর্ষণ করে।

পিপ্পলি গুহার পশ্চিমে সপ্তপর্ণী গুহা। এখানে রাজা অজাতশত্রুর পৃষ্ঠপোষকতায় প্রথম বৌদ্ধ সংগীতি অনুষ্ঠিত হয়। রাজগৃহে রয়েছে রাজা বিম্বিসারের রাজবৈদ্য জীবকের আম্রবন। জীবক বুদ্ধের পরম ভক্ত ছিলেন এবং তাঁর চিকিৎসক ছিলেন। জীবক তাঁর আম্রবন বুদ্ধ ও তাঁর শিষ্যদের উদ্দেশ্যে দান করে দেন। এই আম্রবনে জীবকারাম বিহার নির্মাণ করা হয়। ভগবান বুদ্ধের জীবনের অনেক ঘটনা ও কাহিনী রাজগৃহের সঙ্গে জড়িত। রাজগৃহের নগর পরিকল্পনা খুব সুন্দর। এই নগরী দুটি বড় প্রাচীর দিয়ে ঘেরা ছিল। এই প্রাচীরে ১৬টি ছোট -বড় তোরণ দ্বার ছিল বলে জানা যায়। কলকাতা ও পাটনা থেকে ট্রেনে ও সড়কপথে রাজগৃহ তীর্থ দর্শনে যাওয়া যায়। বুদ্ধের সমসাময়িককালে নালন্দা উন্নত ও প্রভাবশালী নগরী ছিল। নালন্দার বুদ্ধ মঠ প্রায় ২০০ টি গ্রাম থেকে রাজস্ব সংগ্রহ করতে বলে জানা যায়।[৭] বৌদ্ধ বিদ্যাপীঠ হিসেবে নালন্দা ভারতবর্ষের খুবই প্রসিদ্ধ ছিল। পাল রাজাদের সময় এই নালন্দা বিহার ছিল বৌদ্ধধর্ম ও জ্ঞান চর্চার অন্যতম প্রধান কেন্দ্র।[৮] এটি ভারতের বর্তমান বিহার রাজ্যে অবস্থিত। রাজগৃহ থেকে এর দূরত্ব ছিল প্রায় ১০ কিলোমিটার। একদা নালন্দা ছিল জনবসতিপূর্ণ গ্রাম। গৌতম বুদ্ধ কয়েকবার নালন্দায় এসে আম্রকাননে বিশ্রাম করেন। রাজগিরের রত্নগিরি পাহাড়ের উপরে জাপানি বৌদ্ধ সংঘের উদ্যোগে নির্মিত হয়েছে বিশ্ব শান্তি স্তূপ। এটি আধুনিক বৌদ্ধ স্থাপত্যের এক অনন্য নিদর্শন। এখানে বুদ্ধের জীবনের চারটি গুরুত্বপূর্ণ অধ্যায়ের (জন্ম, জ্ঞানলাভ, ধর্মপ্রচার ও মহাপরিনির্বাণ) মূর্তি স্থাপিত আছে। এই স্তূপটি শান্তি ও ঐক্যের প্রতীক হিসেবে বিশ্বজুড়ে পরিচিত। রাজগির থেকে খুব কাছেই অবস্থিত নালন্দা। প্রাচীন নালন্দা বিশ্ববিদ্যালয় যেখানে বৌদ্ধ শিক্ষার কেন্দ্র ছিল, সেখানেই বর্তমানে নতুন করে নালন্দা বিশ্ববিদ্যালয় প্রতিষ্ঠা করা হয়েছে। এটি আধুনিক

শিক্ষাব্যবস্থায় বৌদ্ধ দর্শন, ইতিহাস ও সংস্কৃতি চর্চার একটি গুরুত্বপূর্ণ কেন্দ্র হিসেবে কাজ করছে। রাজগিরের প্রাকৃতিক সৌন্দর্য এবং ঐতিহাসিক গুরুত্ব এটিকে একটি জনপ্রিয় পর্যটন কেন্দ্রে পরিণত করেছে। প্রতি বছর দেশ-বিদেশের হাজার হাজার পর্যটক ও তীর্থযাত্রী এখানে আসেন। এখানকার রোপওয়ে, উষ্ণ প্রস্রবণ এবং বিভিন্ন পাহাড় ও গুহা পর্যটকদের জন্য অত্যন্ত আকর্ষণীয়। সুতরাং, রাজগীর কেবল একটি প্রাচীন ধ্বংসাবশেষ নয়, বরং এটি বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসের এক জীবন্ত দলিল। এটি ধর্ম, ইতিহাস এবং প্রকৃতির এক চমৎকার সংমিশ্রণ, যা আজও মানুষের কাছে সমানভাবে প্রাসঙ্গিক।

ময়নামতিঃ কুমিল্লা শহর থেকে প্রায় ৮ কিলোমিটার দূরে ময়নামতি অবস্থিত। একসময় ময়নামতি বৌদ্ধশাস্ত্র ও সংস্কৃতিচর্চার প্রাণকেন্দ্র ছিল। প্রাচীনকালে এই অঞ্চল সমতট নামে খ্যাত ছিল। অষ্টম শতাব্দীতে এই অঞ্চল দেব বংশীয় রাজাদের অধীনে ছিল। সে সময় ময়নামতির নাম ছিল মদনাবতী। এরপর দশম শতাব্দীতে চন্দ্রবংশীয় রাজারা এই অঞ্চলে রাজত্ব করতেন। তাঁরা সকলেই বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বী ছিলেন। ধারণা করা হয় রাজা মানিক চন্দ্রের রানি ছিলেন ময়নামতি। চন্দ্র বংশীয় রাজাদের রাজধানী ছিল লালমাই পাহাড়ে। লালমাইর প্রাচীন নাম লুহিতগিরি।[৯]

এখানে অনেক বৌদ্ধ শিক্ষা প্রতিষ্ঠান গড়ে ওঠে। রাজারা অনেক বিহার, স্তূপ ও প্রাসাদ নির্মাণ করেন। কালক্রমে বিভিন্ন কারণে নগরী লুপ্ত হয়ে মাটি চাপা পড়ে যায়। বর্তমান খননকার্যের ফলে সেসব প্রাচীন স্থাপত্যের নিদর্শন উদ্ধার করা হয়। এর মধ্যে শালবন বিহার, আনন্দ রাজার প্রাসাদ, রূপবান মুড়া, ভোজরাজার প্রাসাদ, ইটাখোলা মুড়া, কুটিলামুড়া (ত্রিরত্নস্তূপ) ইত্যাদি প্রধান। অষ্টম শতাব্দীতে দেব বংশীয় রাজা ভবদেবের সময়ই ঐতিহাসিক শালবন বিহার নির্মিত হয়। শালবন বিহারের চারদিকে চারটি প্রাচীর আছে। শালবন বিহারের বৈশিষ্ট্য হলো এটি দৈর্ঘ্য ও প্রস্থে সমান। মাঝখানে ছিল প্রধান চৈত্য। বিহারের চারদিকের কোনায় চারটি পরিদর্শক গৃহ ছিল। বিহারের প্রবেশপথ ছিল একটি। বৌদ্ধধর্মে ময়নামতির বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা বহু দিক থেকে গুরুত্বপূর্ণ। এটি শুধু বাংলাদেশের একটি প্রত্নতাত্ত্বিক স্থান নয়, বরং প্রাচীন বাংলার বৌদ্ধ ঐতিহ্য ও সংস্কৃতির এক জীবন্ত সাক্ষী। ময়নামতিতে আবিষ্কৃত প্রত্নতাত্ত্বিক স্থানগুলোর মধ্যে সবচেয়ে বিখ্যাত হলো শালবন বিহার। এটি ৮ম থেকে ১২শ শতাব্দীর মধ্যে নির্মিত একটি প্রাচীন বৌদ্ধ শিক্ষা ও ধর্মীয় কেন্দ্র ছিল। এইসব স্থান থেকে প্রাপ্ত অসংখ্য পোড়ামাটির ফলক, ব্রোঞ্জের মূর্তি, মুদ্রা, তাম্রলিপি এবং অন্যান্য প্রত্নবস্তু প্রাচীন বাংলার বৌদ্ধ সভ্যতা ও সংস্কৃতির গভীরতা প্রমাণ করে। ময়নামতির বৌদ্ধ বিহারগুলো কেবল উপাসনালয় ছিল না, বরং সেগুলো ছিল বৌদ্ধ ভিক্ষুদের জন্য বিদ্যাশিক্ষা ও ধর্মচর্চার কেন্দ্র। এই বিহারগুলো প্রাচীন বাংলার শিক্ষাব্যবস্থায় গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করত। ময়নামতির দক্ষিণ অঞ্চলে এখনো অনেক বৌদ্ধ গ্রাম আছে। এখানকার বৌদ্ধরা সিংহ উপাধি ব্যবহার করে। ইতিহাস মতে নালন্দা মহাবিহারের অধ্যক্ষ শীলভদ্র এখানে জন্মগ্রহণ করেন। ময়নামতি বর্তমানে বাংলাদেশের একটি প্রধান পর্যটন কেন্দ্রে পরিণত হয়েছে। দেশ-বিদেশের বহু পর্যটক ও বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বী তীর্থযাত্রী এই স্থানগুলো পরিদর্শনে আসেন। এর ঐতিহাসিক গুরুত্ব, প্রাকৃতিক সৌন্দর্য এবং প্রত্নতাত্ত্বিক জাদুঘরের আকর্ষণ দর্শনার্থীদের মুগ্ধ করে। শালবন বিহারের পাশে অবস্থিত ময়নামতি জাদুঘরে খননকৃত বিভিন্ন প্রত্নবস্তু সংরক্ষিত ও প্রদর্শিত হয়। এই জাদুঘরটি গবেষক, শিক্ষার্থী এবং সাধারণ মানুষের জন্য প্রাচীন বৌদ্ধ

সভ্যতার ইতিহাস জানার এক অসাধারণ সুযোগ তৈরি করে দিয়েছে। এখানে প্রদর্শিত নিদর্শনগুলো প্রাচীন বাংলার শিল্প, ধর্ম এবং জীবনযাত্রার ওপর আলোকপাত করে। প্রাচীন নিদর্শনগুলোর পাশাপাশি আধুনিক যুগেও ময়নামতিতে বৌদ্ধধর্মের উপস্থিতি লক্ষণীয়। এখানে একটি নব শালবন বিহার রয়েছে, যা আধুনিক স্থাপত্যশৈলীতে নির্মিত। এটি একটি সক্রিয় উপাসনালয় এবং বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের জন্য একটি গুরুত্বপূর্ণ কেন্দ্র। ময়নামতি প্রত্নতাত্ত্বিক স্থানগুলো প্রত্নতত্ত্ব অধিদপ্তর কর্তৃক সংরক্ষিত ও তালিকাভুক্ত। ভারতের বাইরে, আন্তর্জাতিক বৌদ্ধধর্মের ক্ষেত্রেও তখন বাংলাদেশ গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছিল।[১০] এইসব স্থানের সংরক্ষণ ও গবেষণার মাধ্যমে বাংলাদেশের ইতিহাস ও সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যকে বাঁচিয়ে রাখা হচ্ছে। এটি কেবল বৌদ্ধধর্মের নয়, বরং সমগ্র বাংলাদেশের জাতীয় ঐতিহ্যের অংশ। সুতরাং, ময়নামতি কেবল প্রাচীন বৌদ্ধ সভ্যতার ধ্বংসাবশেষ নয়, বরং এটি তার গৌরবময় অতীতকে ধারণ করে বর্তমান প্রজন্মের কাছে বৌদ্ধধর্মের ইতিহাস, শিল্প এবং সংস্কৃতির বার্তা পৌঁছে দিচ্ছে। একই সাথে, এটি বাংলাদেশের একটি গুরুত্বপূর্ণ পর্যটন ও সাংস্কৃতিক কেন্দ্র হিসেবে ভূমিকা পালন করছে।

চক্রশালাঃ চক্রশালা একটি প্রসিদ্ধ বৌদ্ধ তীর্থস্থান। চট্টগ্রাম জেলার পটিয়া রেলস্টেশন থেকে প্রায় তিন কিলোমিটার পূর্বে চক্রশালা অবস্থিত। চক্রশালার ইতিহাস ঐতিহ্যের সাথে চন্দ্রজ্যোতি মহাস্থবিরের স্মৃতি জড়িত। চন্দ্রজ্যোতি মহাস্থবির কক্সবাজার জেলার চকরিয়ার হারবাং এ জন্মগ্রহণ করেন। তিনি সরভূ মহাস্থবিরের কাছে ভিক্ষুধর্মে দীক্ষা গ্রহণ করেন। ধর্ম-বিনয় শিক্ষা করার জন্য তিনি বার্মা গমন করেন। সেখানে তিনি বিশ বছর বিনয় অধ্যয়ন করেন। দেশে ফেরার সময় তিনি কিছু জিনিস সঙ্গে এনেছিলেন। এগুলো হচ্ছে একটি চক্রাসন, তিনটি বুদ্ধমূর্তি ও কয়েকখণ্ড বুদ্ধাস্থি। প্রথমে তিনি ভারতের আগরতলায় পাঁচ বছর অবস্থান করেন। এরপর চট্টগ্রামের সীতাকুণ্ড পাহাড়ে সংঘরাম স্থাপন করেন।[১১] এখানে তাঁর শিষ্যদের নিয়ে বসবাস শুরু করেন। আরও পরে শিষ্যদের নিয়ে চক্রশালার এক আমবাগানে উপস্থিত হন। পটিয়ার হাইডমজা নামে এক ধনী ব্যক্তি এই বাগানের মালিক ছিলেন। চন্দ্রজ্যোতি মহাস্থবিরের আগমনের কথা শুনে তিনি তাঁকে দেখতে আমবাগানে আসেন।তিনি তাঁর অসাধারণ পান্ডিত্যের কথা শুনে মুগ্ধ হন। তিনি তিন দিনব্যাপী এক ধর্মসভার আয়োজন করেন। চন্দ্রজ্যোতি স্থবির চলে যাওয়ার সময় চক্রাসনটি হাইডমজাকে দিয়ে যান। হাইডমজার আর্থিক সাহায্যে সেখানে একটি বিহার তৈরি করা হয়। এটাই চক্রশালা বিহার। বর্তমানে এখানে একটি স্মৃতি মন্দির বা চৈত্য আছে। চন্দ্রজ্যোতি মহাস্থবির ও তাঁর পিতা সেখানে বন্দনা ও পূজা করেন। সেই থেকে প্রতিবছর বিষুব সংক্রান্তিতে সেখানে বিরাট মেলা বসে। এই মেলাকে বৌদ্ধদের মিলন ক্ষেত্র বলা চলে। বৌদ্ধদের কাছে এটি একটি পবিত্র স্থান। প্রতিবছর সেখানে গিয়ে বৌদ্ধরা বন্দনা, পুজা ইত্যাদি ধর্মীয় কাজ সম্পন্ন করেন। বৌদ্ধধর্মে 'চক্রশালা' শব্দটি বিভিন্ন প্রসঙ্গে ব্যবহৃত হতে পারে, তবে এর সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য তাৎপর্য হলো ধর্মচক্র বা ধর্মের চাকা। এই ধর্মচক্র হলো বৌদ্ধধর্মের একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রতীক, যা বুদ্ধের প্রথম ধর্মোপদেশ এবং তাঁর ধর্ম প্রচারের সূচনাকে নির্দেশ করে। ধর্মচক্রের বর্তমান প্রাসঙ্গিকতা বহুমুখী এবং এটি আধুনিক বিশ্বে বৌদ্ধ দর্শনের মূলনীতিগুলোকে বোঝার জন্য খুবই গুরুত্বপূর্ণ। ধর্মচক্রের আটটি শলাকা (স্পোক) সাধারণত অষ্টাঙ্গিক মার্গকে প্রতিনিধিত্ব করে। আধুনিক জীবনে এই অষ্টাঙ্গিক মার্গ খুবই প্রাসঙ্গিক। এটি মানুষকে সঠিক পথে চলার নির্দেশনা দেয়, যাতে

তারা নিজেদের জীবনকে আরও উন্নত করতে পারে। এটি কেবল ধর্মীয় অনুশাসন নয়, বরং একটি নৈতিক ও ব্যবহারিক জীবনযাত্রার পদ্ধতি। চাকা যেমন সর্বদা ঘূর্ণমান, তেমনি ধর্মচক্রও বোঝায় যে জীবন ও জগতের সবকিছুই পরিবর্তনশীল। আধুনিক যুগে যেখানে দ্রুত পরিবর্তন হচ্ছে, সেখানে এই ধারণাটি মানুষকে স্থিতিস্থাপকতা এবং পরিবর্তনকে মেনে নিতে সাহায্য করে। এটি শেখায় যে কোনো কিছুই চিরস্থায়ী নয়, এবং জীবনের উত্থান-পতনকে স্বাভাবিকভাবে গ্রহণ করা উচিত। ধর্মচক্রের ঘূর্ণন একটি নৈতিক আন্দোলনকেও বোঝায়। এটি বোঝায় যে সমাজের প্রতিটি সদস্যের উচিত নিজেদের আচরণ ও কর্মের মাধ্যমে সমাজে ইতিবাচক পরিবর্তন আনা। এটি একটি চক্রাকার প্রক্রিয়া, যেখানে ব্যক্তি তার কর্মের ফল ভোগ করে এবং সেই ফল আবার সমাজে ফিরে আসে। ভারতের দেশজ সংস্কৃতিতেও দীর্ঘসময় ধরে গভীর পরিবেশ সচেতনতার ঐতিহ্য বর্তমান। এর ফলে প্রকৃতিকে ভোগ্যবস্তু হিসেবে না দেখে একটি সপ্রাণ সত্তা রূপে দেখা হয়। এই দৃষ্টিভঙ্গির সঙ্গে মিলে যায় প্রাকৃতিক বিশ্বের সকল উপাদানকে আধ্যাত্মিক গুরুত্বের সঙ্গে দেখার অ্যানিমিস্টিক বিশ্বাস। এসব সংস্কৃতির শিক্ষার সঙ্গে বেদের ঐতিহ্য সাযুজ্যপূর্ণ, দুটিতেই শান্তি, সহাবস্থান ও প্রকৃতির প্রতি দায়িত্বপালনে জোর দেওয়া হয়।[১২] এই ধারণাটি আধুনিক সামাজিক দায়িত্ব এবং টেকসই উন্নয়নের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ। ধর্মচক্রের কেন্দ্রে অবস্থিত বৃত্তটি ধ্যান এবং মনের স্থিরতাকে নির্দেশ করে। আধুনিক জীবনের চাপ এবং উদ্বেগের মধ্যে এই কেন্দ্রবিন্দুতে ফিরে আসা বা মনকে শান্ত করা খুবই জরুরি। বৌদ্ধধর্মে ধ্যানকে একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রক্রিয়া হিসেবে দেখা হয়, যা মানুষকে আত্ম-সচেতন হতে এবং মনের অস্থিরতা দূর করতে সাহায্য করে। এছাড়াও, 'চক্রশালা' বলতে কিছু ঐতিহাসিক বৌদ্ধ স্থানকেও বোঝানো হয়। যেমন, বাংলাদেশের চট্টগ্রামের পটিয়াতে একটি প্রাচীন বৌদ্ধ তীর্থস্থান রয়েছে, যা 'চক্রশালা' নামে পরিচিত। এখানে বুদ্ধের ধর্মদেশনার স্মৃতি বিজড়িত বলে বিশ্বাস করা হয়। এই ধরনের স্থানগুলো বর্তমান যুগেও তীর্থযাত্রা, সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য সংরক্ষণ এবং বৌদ্ধধর্মের ইতিহাস অধ্যয়নের জন্য অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। এগুলো কেবল ধর্মীয় স্থান নয়, বরং সাংস্কৃতিক এবং প্রত্নতাত্ত্বিক গুরুত্বও বহন করে। বৌদ্ধধর্মের চক্রশালা আধুনিক প্রসঙ্গে কেবল একটি প্রতীক নয়, বরং এটি একটি জীবন দর্শন। এটি আমাদের শেখায় কীভাবে পরিবর্তনশীল জগতের সঙ্গে মানিয়ে চলতে হয়, নৈতিকভাবে জীবনযাপন করতে হয় এবং মনের শান্তি খুঁজে নিতে হয়।

বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের জন্য বেশ কিছু ঐতিহাসিক স্থান রয়েছে যা তীর্থস্থান হিসেবে বিবেচিত। এই স্থানগুলো ভগবান বুদ্ধের জীবন ও তাঁর উপদেশাবলীর সাথে ওতপ্রোতভাবে জড়িত। বৌদ্ধধর্মে মূলত চারটি প্রধান তীর্থস্থানকে 'চার মহাস্থান' বা 'মহাতীর্থ' বলা হয় এবং আরও চারটি স্থানকে 'উপতীর্থ' বা 'অষ্টমহাস্থান' হিসেবে গণ্য করা হয়। এই চারটি স্থান ভগবান বুদ্ধের জীবনের প্রধান প্রধান ঘটনার সাক্ষী। প্রতিটি বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীর জীবনে অন্তত একবার এই স্থানগুলো পরিদর্শন করা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ বলে মনে করা হয়।

১. লুম্বিনীঃ নেপালের রাজধানী কপিলাবস্তুর পনেরো মাইল দূরে লুম্বিনী হইল শাক্য বুদ্ধের জন্মস্থান।[১৩] খ্রিস্টপূর্ব ৬২৩ অব্দে রানী মায়াদেবী এখানে শাল গাছের নিচে সিদ্ধার্থের জন্ম দিয়েছিলেন। এখানে মায়াদেবী মন্দির, অশোক স্তম্ভ এবং বিভিন্ন দেশের বৌদ্ধ বিহার রয়েছে। লুম্বিনী নেপালের রূপানদেহী জেলায় অবস্থিত এবং এটি গৌতম

বুদ্ধের জন্মস্থান হিসেবে স্বীকৃত। বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের কাছে চারটি প্রধান তীর্থস্থানের মধ্যে এটি অন্যতম। অন্য তিনটি হলো বুদ্ধগয়া, সারনাথ, এবং কুশিনগর। খ্রিস্টপূর্ব তৃতীয় শতকে মৌর্য সম্রাট অশোক লুম্বিনীতে এসে একটি স্তম্ভ স্থাপন করেন, যা বর্তমানে 'অশোক স্তম্ভ' নামে পরিচিত। এই স্তম্ভের শিলালিপিই লুম্বিনীর ঐতিহাসিক গুরুত্বের প্রধান প্রমাণ। ১৯৯৭ সালে ইউনেস্কো লুম্বিনীকে বিশ্ব ঐতিহ্যবাহী স্থান হিসেবে ঘোষণা করে। লুম্বিনী বর্তমানে একটি বিশাল সংরক্ষিত এলাকা, যেখানে অসংখ্য মন্দির, মঠ এবং প্রাচীন নিদর্শন রয়েছে। এই এলাকাটি দুটি প্রধান ভাগে বিভক্ত; পূর্ব ভাগ এবং পশ্চিম ভাগ। পূর্ব ভাগে স্থবিরবাদী বৌদ্ধদের মঠ এবং পশ্চিম ভাগে মহাযান ও হীনযানপন্থী বৌদ্ধদের মঠগুলো অবস্থিত। অনেক দেশ, যেমন থাইল্যান্ড, ভিয়েতনাম, জার্মানি, শ্রীলঙ্কা, মঙ্গোলিয়া, জাপান এবং বাংলাদেশ, তাদের নিজস্ব স্থাপত্যশৈলীতে এখানে মন্দির ও মঠ নির্মাণ করেছে। এখানে কোনো বাণিজ্যিক হোটেল বা রেস্তোরাঁ নির্মাণ নিষিদ্ধ, যাতে স্থানটির পবিত্রতা ও ভাবগাম্ভীর্য বজায় থাকে। মন্দিরের কাছে একটি পবিত্র পুষ্করিণী আছে, যেখানে বুদ্ধের জন্মের আগে তার মা মায়াদেবী স্নান করেছিলেন এবং জন্মের পর শিশু বুদ্ধকে প্রথম স্নান করানো হয়েছিল বলে বিশ্বাস করা হয়। লুম্বিনীতে একটি জাদুঘর রয়েছে, যেখানে মৌর্য ও কুশান যুগের বিভিন্ন প্রত্নতাত্ত্বিক নিদর্শন এবং ধর্মীয় পাণ্ডুলিপি সংরক্ষিত আছে। লুম্বিনীর উন্নয়নের জন্য নেপাল সরকার এবং বিভিন্ন আন্তর্জাতিক সংস্থা যৌথভাবে কাজ করছে। বিভিন্ন দেশের পক্ষ থেকে এখানে আরও অবকাঠামো এবং পর্যটন সুবিধা বৃদ্ধির জন্য বিনিয়োগ করা হচ্ছে। লুম্বিনীকে একটি শান্তিপূর্ণ পর্যটন কেন্দ্র হিসেবে গড়ে তোলার জন্য চীন ও জাতিসংঘের উদ্যোগে একটি বিশাল উন্নয়ন প্রকল্পও হাতে নেওয়া হয়েছে। সাম্প্রতিক সময়ে লুম্বিনীতে বায়ু দূষণের মাত্রা বৃদ্ধি পাওয়ায় পরিবেশবিদ ও বিজ্ঞানীরা উদ্বেগ প্রকাশ করেছেন। এই স্থানটির পরিবেশ ও ভাবমূর্তির জন্য একটি বড় চ্যালেঞ্জ। সব মিলিয়ে, লুম্বিনী বর্তমানে কেবল একটি ধর্মীয় তীর্থস্থান নয়, বরং একটি আন্তর্জাতিক সাংস্কৃতিক কেন্দ্র হিসেবেও গড়ে উঠছে, যেখানে বিশ্বের বিভিন্ন প্রান্তের মানুষ বুদ্ধের জন্মভূমিকে শ্রদ্ধা জানাতে এবং শান্তি ও সম্প্রীতির বার্তা ছড়িয়ে দিতে একত্রিত হয়।

২. বোধগয়াঃ এই স্থানে ভগবান বুদ্ধ বোধিপ্রাপ্ত হয়েছিলেন বা নির্বাণ লাভ করেছিলেন। বর্তমান বুদ্ধগয়ার বোধিবৃক্ষমূলে সেই বৈশাখী পূর্ণিমা রাত্রির প্রথম প্রহরে যখন গৌতম সংজ্ঞাবেদয়িতনিরোধ ধ্যানে নিমগ্ন হইলেন তখন তিনি লাভ করিলেন জাতিস্মর জ্ঞান।[১৪] কথিত আছে, একটি বোধিবৃক্ষের নিচে তিনি ধ্যানমগ্ন অবস্থায় পরম জ্ঞান লাভ করেন। মহাবোধি মন্দির কমপ্লেক্সটি এখানে অবস্থিত, যা ইউনেস্কো ওয়ার্ল্ড হেরিটেজ সাইট। এখানকার বোধিবৃক্ষটি মূল বোধিবৃক্ষের বংশধর বলে বিশ্বাস করা হয়। বৌদ্ধধর্মে বুদ্ধগয়া একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ মহাতীর্থ কেন্দ্র। এটি গৌতম বুদ্ধের জীবন এবং বৌদ্ধ ধর্মের বিকাশের সঙ্গে ওতপ্রোতভাবে জড়িত। বুদ্ধগয়া সেই পবিত্র স্থান যেখানে সিদ্ধার্থ গৌতম কঠোর তপস্যার পর বোধিলাভ করেন এবং 'বুদ্ধ' বা 'বোধিপ্রাপ্ত' হন। এই সময় থেকেই তিনি বুদ্ধ নামে আখ্যাত হয়ে আসছেন।[১৫] দীর্ঘ ছয় বছর কঠোর সাধনা করার পর তিনি এখানকার একটি অশ্বত্থ গাছের নিচে ধ্যানস্থ হন। এই গাছটি এখন 'বোধিবৃক্ষ' নামে পরিচিত। বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের কাছে চারটি প্রধান তীর্থস্থানের মধ্যে বুদ্ধগয়া অন্যতম। অন্য তিনটি হলো লুম্বিনী, সারনাথ এবং কুশিনগর। বুদ্ধগয়ায় অবস্থিত মহাবোধি মন্দিরটি খ্রিস্টপূর্ব তৃতীয় শতকে মৌর্য সম্রাট অশোক দ্বারা নির্মিত হয়েছিল বলে মনে করা হয়।

পরবর্তীতে বিভিন্ন সময়ে এর সংস্কার ও সম্প্রসারণ করা হয়েছে। এটি বৌদ্ধ স্থাপত্যের এক অনন্য নিদর্শন এবং ২০০২ সালে ইউনেস্কো এটিকে বিশ্ব ঐতিহ্যবাহী স্থান হিসেবে ঘোষণা করে। মূল বোধিবৃক্ষটি সময়ের সাথে সাথে নষ্ট হয়ে গেলেও, এর বংশধর হিসেবে নতুন বৃক্ষ রোপণ করা হয়েছে। এই বৃক্ষটিই এই স্থানের মূল আকর্ষণ, যেখানে হাজার হাজার বৌদ্ধ ভিক্ষু এবং দর্শনার্থী ধ্যান ও প্রার্থনা করেন। বুদ্ধগয়া বর্তমানে কেবল ভারতীয়দের জন্য নয়, বরং সারা বিশ্বের বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের জন্য একটি আন্তর্জাতিক তীর্থস্থান। প্রতিদিন দেশ-বিদেশ থেকে অসংখ্য পর্যটক এই ঐতিহাসিক স্থানে আসেন। মহাবোধি মন্দিরের পাশাপাশি এখানে বিভিন্ন দেশের নির্মিত মঠগুলো, বুদ্ধগয়া জাদুঘর এবং ৮০ ফুটের সুবিশাল বুদ্ধ মূর্তি পর্যটকদের আকর্ষণ করে। বুদ্ধগয়া বর্তমানে কেবল একটি তীর্থস্থান নয়, এটি বৌদ্ধ ধর্মীয় শিক্ষা ও আধ্যাত্মিক চর্চার একটি গুরুত্বপূর্ণ কেন্দ্র হিসেবেও পরিচিত। এখানে বিভিন্ন মঠ ও শিক্ষাপ্রতিষ্ঠানে বৌদ্ধ ধর্ম, দর্শন এবং সাহিত্য নিয়ে গবেষণা ও অধ্যয়ন করা হয়। ক্রমবর্ধমান পর্যটক ও গাড়ির চাপ বুদ্ধগয়ার পরিবেশের ওপর নেতিবাচক প্রভাব ফেলছে। পরিবেশবিদরা এখানকার বায়ু দূষণ নিয়ে উদ্বেগ প্রকাশ করেছেন, যা এই স্থানের পবিত্রতা ও প্রাকৃতিক পরিবেশের জন্য হুমকি। কিছু কিছু বৌদ্ধ সংগঠন বুদ্ধগয়ার মহাবোধি মন্দিরের ব্যবস্থাপনার ওপর অ-বৌদ্ধদের নিয়ন্ত্রণ নিয়ে প্রশ্ন তুলেছে। তারা মনে করে, বৌদ্ধদের পবিত্র স্থানের ব্যবস্থাপনা সম্পূর্ণভাবে বৌদ্ধদের হাতে থাকা উচিত। পর্যটনের প্রসারের সঙ্গে সঙ্গে স্থানটির পবিত্রতা ও ধর্মীয় ভাবগাম্ভীর্য বজায় রাখা একটি বড় চ্যালেঞ্জ। পর্যটকদের ভিড় এবং বাণিজ্যিক কার্যকলাপ অনেক সময় স্থানটির শান্ত ও ধ্যানমগ্ন পরিবেশ বিঘ্নিত করে। সব মিলিয়ে, বুদ্ধগয়া বৌদ্ধ ধর্মের প্রাণকেন্দ্র এবং শান্তির বার্তা প্রচারের একটি গুরুত্বপূর্ণ স্থান হিসেবে আজও তার প্রাসঙ্গিকতা ধরে রেখেছে। এটি শুধু গৌতম বুদ্ধের জ্ঞানলাভের স্থান নয়, বরং বিশ্বজুড়ে বৌদ্ধ সংস্কৃতির মিলনস্থল।

৩. সারনাথঃ বেনারসের কাছে অবস্থিত সারনাথ সেই স্থান যেখানে বুদ্ধ তাঁর প্রথম ধর্মোপদেশ[১৬] বা 'ধর্মচক্র প্রবর্তন' করেছিলেন তাঁর পাঁচজন শিষ্যকে। এই স্থানটিকে বৌদ্ধ ধর্মের উৎপত্তিস্থল হিসেবেও ধরা হয়। ধামেক স্তূপ এবং চৌখণ্ডী স্তূপ এখানে উল্লেখযোগ্য। মূলগন্ধকুটি বিহারও এখানে অবস্থিত। বর্তমান সারনাথ ভারতের অন্যতম প্রধান বৌদ্ধ তীর্থস্থান হিসেবে পরিচিত। এখানে বহু প্রাচীন স্থাপত্য ও নিদর্শন রয়েছে, যা গৌতম বুদ্ধ এবং বৌদ্ধ ধর্মের ইতিহাসের সঙ্গে জড়িত। তাই এটি বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের কাছে অত্যন্ত পবিত্র একটি স্থান। বিভিন্ন দেশের বৌদ্ধ মন্দির ও আশ্রম এখানে প্রতিষ্ঠিত হওয়ায় পর্যটকরা বিভিন্ন অঞ্চলের বৌদ্ধ সংস্কৃতি সম্পর্কে জানতে পারেন। 'ধামেক স্তূপ' সারনাথের সবচেয়ে বড় এবং গুরুত্বপূর্ণ স্তূপ। ধারণা করা হয়, এই স্থানেই বুদ্ধ প্রথম ধর্মচক্র প্রবর্তন করেছিলেন। বর্তমানে এটি ইঁট এবং পাথরের একটি বিশাল স্তম্ভ। এছাড়াও চৌখণ্ডি স্তূপটি সেই স্থানকে চিহ্নিত করে, যেখানে বুদ্ধ প্রথমবার তাঁর পাঁচজন শিষ্যের সঙ্গে মিলিত হয়েছিলেন। এটি একটি অষ্টকোণাকৃতির স্তম্ভ, যা মুঘল সম্রাট আকবর তাঁর পিতা হুমায়ুনের সারনাথ ভ্রমণের স্মৃতিতে সংস্কার করেছিলেন। 'মূলগন্ধকুটি বিহার' একটি আধুনিক মন্দির, যা ১৯৩১ সালে মহাবোধি সোসাইটি দ্বারা নির্মিত হয়েছিল। এর ভেতরে বুদ্ধের পবিত্র দেহাবশেষ রয়েছে। এছাড়াও মন্দিরের দেয়ালে বুদ্ধের জীবনের বিভিন্ন ঘটনা চিত্রিত করা হয়েছে। অশোক স্তম্ভ মৌর্য সম্রাট অশোক খ্রিস্টপূর্ব তৃতীয় শতকে এখানে

একটি স্তম্ভ স্থাপন করেছিলেন। এর শীর্ষে অবস্থিত সিংহচতুর্মুখ স্তম্ভশীর্ষটি ভারতের জাতীয় প্রতীক হিসেবে গৃহীত হয়েছে। মূল স্তম্ভটি বর্তমানে এখানেই আছে। সারনাথের প্রত্নতাত্ত্বিক স্থান থেকে পাওয়া বিভিন্ন ভাস্কর্য, শিলালিপি এবং প্রত্নতাত্ত্বিক নিদর্শন সংরক্ষণের জন্য এই জাদুঘরটি নির্মিত হয়েছে। এখানে অশোকের সিংহচতুর্মুখ স্তম্ভশীর্ষ ছাড়াও গুপ্ত যুগের বুদ্ধের একটি বিখ্যাত ভাস্কর্য, যা ধর্মচক্র প্রবর্তন মুদ্রায় উপবিষ্ট, তা দেখতে পাওয়া যায়। ভারতীয় প্রত্নতত্ত্ব সর্বেক্ষণ (Archaeological Survey of India - ASI) সারনাথের প্রত্নতাত্ত্বিক স্থানগুলোর রক্ষণাবেক্ষণের দায়িত্বে রয়েছে। সরকার পর্যটন ও তীর্থযাত্রীদের জন্য সুযোগ-সুবিধা বাড়ানোর চেষ্টা করছে, যেমন কুশীনগর বিমানবন্দরকে আন্তর্জাতিক বিমানবন্দরে উন্নীত করা হয়েছে। তবে, কিছু প্রতিবেদনে দেখা গেছে যে, সারনাথ এখনো ইউনেস্কো ওয়ার্ল্ড হেরিটেজ সাইটের মর্যাদা পায়নি, যা এর পূর্ণ বিকাশের পথে একটি বাধা। সারনাথ শুধু একটি ধর্মীয় স্থান নয়, এটি ইতিহাস, শিল্পকলা এবং সংস্কৃতির এক অনন্য কেন্দ্র। এখানে এসে পর্যটকরা বৌদ্ধ ধর্মের উন্মেষের সাক্ষী হতে পারেন এবং একই সাথে ভারত ও অন্যান্য দেশের সমৃদ্ধ বৌদ্ধ ঐতিহ্যের সঙ্গে পরিচিত হতে পারেন।

৪. কুশিনগরঃ এটি সেই স্থান যেখানে ভগবান বুদ্ধ মহাপরিনির্বাণ লাভ করেছিলেন। আশি বছর বয়সে উত্তরপ্রদেশের গোরক্ষপুর জেলার কুশীনগরে বুদ্ধের পরিনির্বাণ বা মৃত্যু হয়।[১৭] এখানে মহাপরিনির্বাণ স্তূপ, রামভর স্তূপ এবং বিভিন্ন দেশের বৌদ্ধ বিহার রয়েছে। বৌদ্ধধর্মের ইতিহাসে কুশিনগর একটি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ স্থান। এটি গৌতম বুদ্ধের মহাপরিনির্বাণ লাভের স্থান হিসেবে পরিচিত। তাই বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের কাছে এটি চারটি প্রধান তীর্থস্থানের অন্যতম। বর্তমানে উত্তর প্রদেশের এই শহরটি বৌদ্ধ তীর্থযাত্রীদের জন্য একটি আন্তর্জাতিক কেন্দ্রে পরিণত হয়েছে। মহাপরিনির্বাণ মন্দির ও স্তূপ কুশিনগরের সবচেয়ে পবিত্র স্থান। এই মন্দিরের ভেতরে একটি বিশাল ৬.১ মিটার লম্বা বুদ্ধের শায়িত মূর্তি রয়েছে। এই মূর্তিটি পঞ্চম শতকে তৈরি হয়েছিল এবং এটি বুদ্ধের মহাপরিনির্বাণ লাভের মুহূর্তটিকে চিত্রিত করে। মূর্তিটি লাল বেলেপাথরের তৈরি এবং এটি এমনভাবে স্থাপন করা হয়েছে যাতে বুদ্ধের শান্তিপূর্ণ দেহত্যাগের মুহূর্তটি প্রকাশ পায়। এর পাশেই একটি বড় স্তূপ রয়েছে, যা বুদ্ধের পবিত্র দেহাবশেষ ধারণ করে বলে মনে করা হয়। 'রামভর স্তূপ'টি সেই স্থানে অবস্থিত, যেখানে গৌতম বুদ্ধের দেহাবশেষ দাহ করা হয়েছিল। এটি মুকুটবন্ধন-চৈত্য নামেও পরিচিত। প্রায় ৪৯ ফুট উঁচু এই স্তূপটি একটি শান্ত পরিবেশে অবস্থিত, যা ধ্যান এবং শ্রদ্ধাজ্ঞাপনের জন্য উপযুক্ত। 'মঠ কুঁয়ার' মন্দিরে একটি বিশাল কালো পাথরের তৈরি বুদ্ধের মূর্তি রয়েছে, যা ভূমি স্পর্শ মুদ্রায় উপবিষ্ট। এই মুদ্রাটি বুদ্ধের বোধিলাভের সময় তাঁর পৃথিবীকে সাক্ষী রাখার প্রতীক। এটিও একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রত্নতাত্ত্বিক স্থান। কুশিনগরে শুধুমাত্র প্রাচীন নিদর্শনই নয়, বিভিন্ন দেশের বৌদ্ধরা তাঁদের নিজস্ব স্থাপত্যশৈলীতে মন্দির ও মঠ নির্মাণ করেছেন। কুশিনগর আজ শুধু একটি তীর্থস্থান নয়, এটি একটি আন্তর্জাতিক মিলনস্থল, যেখানে বিশ্বের বিভিন্ন প্রান্তের বৌদ্ধরা একত্রিত হন। ভারত সরকার কুশিনগরের আন্তর্জাতিক গুরুত্বের কথা মাথায় রেখে এখানে একটি আন্তর্জাতিক বিমানবন্দর তৈরি করেছে, যা বিদেশি পর্যটকদের যাতায়াতকে আরও সহজ করেছে। এভাবেই কুশিনগর তার প্রাচীন ঐতিহ্য এবং আধুনিক উন্নয়নের সমন্বয়ে একটি অনন্য তীর্থস্থান হিসেবে পরিচিতি লাভ করেছে।

চার মহাস্থানের পাশাপাশি আরও চারটি স্থান বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের কাছে অত্যন্ত

গুরুত্বপূর্ণ। এই আটটি স্থানকে একত্রে 'অষ্টমহাস্থান' বলা হয়।

৫. শ্রাবস্তীঃ এটি প্রাচীন কোশল রাজ্যের রাজধানী ছিল এবং বুদ্ধ তাঁর জীবনের দীর্ঘ সময় এখানে কাটিয়েছিলেন। বলা হয়, বুদ্ধ বর্ষাবাসের জন্য এখানেই অবস্থান করতেন। জেতবন বিহার এবং অঙ্গুলিমাল স্তূপ এখানে অবস্থিত।[১৮]

৬. সঙ্কাস্যঃ বুদ্ধ দেবলোক থেকে ফিরে এসে এই স্থানে অবতরণ করেছিলেন তাঁর মা মায়াদেবীকে ধর্মোপদেশ দেওয়ার পর। এখানে একটি বৃহৎ স্তূপ ও একটি অশোক স্তম্ভের অবশেষ রয়েছে।

৭. রাজগিরঃ প্রাচীন মগধ রাজ্যের রাজধানী রাজগীর ছিল বুদ্ধের প্রিয় স্থানগুলোর মধ্যে অন্যতম। এখানে গৃধ্রকূট পর্বত (যেখানে বুদ্ধ ধর্মোপদেশ দিতেন), বেনুবন (বৌদ্ধ ধর্মের প্রথম মঠ) এবং সপ্তপর্ণী গুহা (যেখানে প্রথম বৌদ্ধ সংগীতি অনুষ্ঠিত হয়েছিল) অবস্থিত।

৮. বৈশালীঃ এটি সেই স্থান যেখানে বুদ্ধ তাঁর অন্তিম ধর্মোপদেশ দিয়েছিলেন এবং তাঁর মহাপরিনির্বাণের ঘোষণা করেছিলেন। এখানে একটি অশোক স্তম্ভ, বুদ্ধের শেষ স্তূপ এবং বানর কর্তৃক মধু নিবেদনের কিংবদন্তি জড়িত স্থান রয়েছে। দ্বিতীয় বৌদ্ধ সংগীতিও এখানেই অনুষ্ঠিত হয়েছিল। এর উদ্দেশ্য ছিল বুদ্ধের শিক্ষাপদগুলির ব্যতিক্রমের ঔচিত্যানৌচিত্য বিচার করিয়া যথার্থ বুদ্ধবচন রক্ষা করা।[১৯] এই আটটি স্থান বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের জন্য কেবল ঐতিহাসিক গুরুত্বই বহন করে না, বরং আধ্যাত্মিক চেতনারও উৎস। এই স্থানগুলোতে পরিভ্রমণ বৌদ্ধ জীবনদর্শন ও বুদ্ধের উপদেশকে গভীরভাবে উপলব্ধি করতে সাহায্য করে। এই স্থানগুলো প্রাচীন স্থাপত্য, ভাস্কর্য এবং শিল্পকলারও নিদর্শন, যা তৎকালীন সভ্যতার এক ঝলক দেখায়।

বর্তমান প্রেক্ষাপটে বৌদ্ধধর্মের ঐতিহাসিক স্থান, যা তীর্থ ও মহাতীর্থ হিসেবে পরিচিত, তাদের প্রয়োজনীয়তা অত্যন্ত গভীর ও বহুমুখী। ধর্মীয়, সাংস্কৃতিক, শিক্ষাগত, অর্থনৈতিক এবং এমনকি মানসিক সুস্থতার ক্ষেত্রেও এই স্থানগুলো গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে। বর্তমান যুগে মানুষের জীবন দ্রুতগতিসম্পন্ন এবং মানসিক চাপে ভরা। কর্মব্যস্ততা, ডিজিটাল ডিভাইস এবং সামাজিক যোগাযোগ মাধ্যমের অতিরিক্ত ব্যবহার মানুষের মনে অস্থিরতা সৃষ্টি করছে। এই প্রেক্ষাপটে বৌদ্ধ তীর্থস্থানগুলো এক ধরনের আশ্রয়স্থল হিসেবে কাজ করে। এখানকার শান্ত ও পবিত্র পরিবেশ মানুষকে ধ্যানের মাধ্যমে মানসিক শান্তি খুঁজে পেতে সাহায্য করে। বৌদ্ধধর্মের মূল ভিত্তি হলো মননশীলতা এবং ধ্যান। এই স্থানগুলো ধ্যান অনুশীলনকারীদের জন্য আদর্শ পরিবেশ তৈরি করে। ফলে, এই স্থানগুলো শুধুমাত্র বৌদ্ধ ধর্মাবলম্বীদের জন্য নয়, বরং যে কেউ মানসিক শান্তি ও সুস্থতা খুঁজছেন তাদের জন্যও প্রাসঙ্গিক। বুদ্ধ তার নৈতিক শিক্ষাগুলিকে সহজ ভাবে মানুষের কাছে উপস্থাপিত করার জন্য, মানুষের সব থেকে মূল মানসিক অবস্থার উল্লেখ দিয়েই তার দর্শনের সূত্রপাত করেছিলেন।[২০] বুদ্ধের শিক্ষা অহিংসা, করুণা, মৈত্রী এবং প্রজ্ঞার উপর জোর দেয়। এই তীর্থস্থানগুলো এই মৌলিক মানবিক মূল্যবোধগুলো স্মরণ করিয়ে দেয় এবং মানুষকে আরও সহানুভূতিশীল ও দায়িত্বশীল হতে অনুপ্রাণিত করে। বর্তমান সমাজে যখন নৈতিক অবক্ষয় এবং সংঘাত বৃদ্ধি পাচ্ছে, তখন এই স্থানগুলো নৈতিক পুনরুজ্জীবনের কেন্দ্র হিসেবে কাজ করে। বৌদ্ধ তীর্থস্থানগুলো মানব সভ্যতার এক বিশাল অংশ। প্রাচীন স্তূপ, বিহার, গুহাচিত্র এবং শিলালিপিগুলো শুধু ধর্মীয় তাৎপর্যই বহন করে

না, বরং এগুলো প্রাচীন ভারতের শিল্পকলা, স্থাপত্য এবং সামাজিক ইতিহাসের অমূল্য নিদর্শন। ইউনেস্কো ওয়ার্ল্ড হেরিটেজ সাইট হিসেবে লুম্বিনী ও বোধগয়ার মতো স্থানগুলো বিশ্বব্যাপী সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যের গুরুত্ব তুলে ধরে। ইতিহাসবিদ, প্রত্নতত্ত্ববিদ এবং ধর্ম গবেষকদের জন্য এই স্থানগুলো গবেষণার এক অফুরন্ত উৎস। প্রত্নতাত্ত্বিক খনন এবং প্রাপ্ত নিদর্শনগুলো বৌদ্ধধর্মের বিকাশ, প্রাচীন সমাজের গঠন এবং ভারত ও এশিয়ার সাংস্কৃতিক বিনিময়ের উপর নতুন আলোকপাত করে। বিশ্ববিদ্যালয় এবং গবেষণা প্রতিষ্ঠানগুলো প্রায়শই এই স্থানগুলোকে তাদের অধ্যয়নের কেন্দ্রবিন্দুতে রাখে। বিশ্বজুড়ে বিভিন্ন দেশ থেকে অসংখ্য পর্যটক ও তীর্থযাত্রী এই স্থানগুলো পরিদর্শনে আসেন। এর ফলে বিভিন্ন সংস্কৃতি, ধর্ম এবং জাতীয়তার মানুষের মধ্যে প্রত্যক্ষ যোগাযোগ ঘটে, যা পারস্পরিক বোঝাপড়া এবং আন্তর্জাতিক সম্প্রীতি বৃদ্ধিতে সহায়ক হয়। এই পবিত্র স্থানগুলোতে বহু বৌদ্ধ মঠ, বিহার এবং শিক্ষা প্রতিষ্ঠান রয়েছে, যা বৌদ্ধধর্মের ত্রিপিটক, দর্শন এবং ধ্যান পদ্ধতি সম্পর্কে গভীর জ্ঞান অর্জনের সুযোগ দেয়। অনেক তরুণ ভিক্ষু এবং পণ্ডিত এখানে এসে ধর্মীয় শিক্ষা গ্রহণ করেন, যা বৌদ্ধধর্মের ধারাবাহিকতা বজায় রাখে। ধর্মীয় বিষয়গুলিতে আগ্রহী অ-বৌদ্ধরাও এই স্থানগুলোতে এসে বুদ্ধের জীবন, তাঁর শিক্ষা এবং বৌদ্ধধর্মের মৌলিক নীতি সম্পর্কে জানতে পারেন। জাদুঘর এবং প্রদর্শনীগুলো এই জ্ঞান ছড়িয়ে দিতে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করে।

বৌদ্ধ তীর্থস্থানগুলো, বিশেষ করে ভারতের বুদ্ধ সার্কিটের অধীনে থাকা স্থানগুলো (লুম্বিনী, বোধগয়া, সারনাথ, কুশিনগর), আন্তর্জাতিক পর্যটকদের জন্য অত্যন্ত জনপ্রিয় গন্তব্য। এই পর্যটন স্থানীয় অর্থনীতিতে এক বিশাল ইতিবাচক প্রভাব ফেলে। পর্যটকদের আগমনের ফলে হোটেল, রেস্তোরাঁ, পরিবহন, গাইড এবং হস্তশিল্পের মতো বিভিন্ন খাতে অসংখ্য কর্মসংস্থান সৃষ্টি হয়, যা স্থানীয় জনগণের জীবনযাত্রার মান উন্নয়নে সহায়তা করে। পর্যটনকে সমর্থন করার জন্য সরকার এবং বেসরকারি সংস্থাগুলো এই স্থানগুলোতে রাস্তাঘাট, বিদ্যুৎ, আবাসন এবং অন্যান্য মৌলিক অবকাঠামো নির্মাণে বিনিয়োগ করে, যা সমগ্র অঞ্চলের উন্নয়নে সহায়ক হয়। বৌদ্ধধর্মের মূল বার্তা হলো অহিংসা এবং সকল জীবের প্রতি করুণা। সকল প্রাণী দুঃখ মুক্ত হোক-এটাই হল করুণার মূল মন্ত্র।[২১] এই তীর্থস্থানগুলো এই শাশ্বত বার্তাটি বিশ্বব্যাপী প্রচার করে। যখন বিশ্বে সংঘাত, জাতিগত বিভাজন এবং অসহিষ্ণুতা বাড়ছে, তখন বৌদ্ধ তীর্থস্থানগুলো শান্তির এক শক্তিশালী প্রতীক হিসেবে কাজ করে। প্রাণীগণের প্রতি হিংসাদ্বেষাদি ভাব পরিহারার্থ ভাগবতধর্মের ন্যায় বৌদ্ধধর্মেও মৈত্রী, করুণা, মুদিতা ও উপেক্ষা পরায়ণ হওয়ার বিধান আছে।[২২] বৌদ্ধধর্ম সকল প্রাণীর প্রতি সমতা ও সম্মানের কথা বলে। এই স্থানগুলো থেকে এই মানবিক দৃষ্টিভঙ্গি আরও শক্তিশালী হয়, যা মানবাধিকারের প্রতি সচেতনতা বাড়াতে সহায়ক। বৌদ্ধধর্মের ঐতিহাসিক তীর্থ ও মহা তীর্থস্থানগুলো শুধুমাত্র অতীতের অবশেষ নয়, বরং বর্তমান বিশ্বের জন্য এক অমূল্য সম্পদ। এগুলো আধ্যাত্মিক আশ্রয়, সাংস্কৃতিক উত্তরাধিকার, জ্ঞানচর্চার কেন্দ্র, অর্থনৈতিক চালিকাশক্তি এবং বিশ্ব শান্তি ও নৈতিকতার প্রতীক হিসেবে তাদের প্রয়োজনীয়তা আরও বাড়িয়ে তুলেছে। সঠিক সংরক্ষণ ও ব্যবস্থাপনার মাধ্যমে এই স্থানগুলো আগামী বহু বছর ধরে মানবতাকে অনুপ্রাণিত করে যাবে।

References

১) দাস, কৃষ্ণলাল। শিল্প ও শিল্পী, দ্বিতীয় খণ্ড। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ২০১৮। পৃ.-২২৫।
২) বড়ুয়া, সুমঙ্গল। বড়ুয়া, সুকোমল এবং মহাথের, ধর্মরক্ষিত। বৌদ্ধধর্ম নৈতিক শিক্ষা, জাতীয় শিক্ষাক্রম ও পাঠ্যপুস্তক বোর্ড, বাংলাদেশ। ২০১৭। পৃ.- ৭২।
৩) Banerjee, Biswanath. Chaudhuri, Sukomal. Introducing Mahayana Buddhism. The Asiatic Society, Kolkata. 2017. p.-275.
৪) সেন, রণব্রত (সম্পা.)। ধম্মপদ। হরফ প্রকাশনী, কলকাতা। ২০১২। পৃ.-৬৯।
৫) তদেব। পৃ.-৭২।
৬) ভট্টাচার্য, অপরাজিতা। ভারতের ইতিহাস। প্রগতিশীল প্রকাশক, কলকাতা। ২০১২। পৃ.-৫৩।
৭) শর্মা, রাম শরণ। প্রাচীন ভারত। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ২০১৭। পৃ.-৭৩।
৮) চট্টোপাধ্যায়, সুনীল। প্রাচীন ভারতের ইতিহাস, দ্বিতীয় খন্ড। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ২০১৫। পৃ.-১৭৭।
৯) বড়ুয়া, সুমঙ্গল। বড়ুয়া, সুকোমল এবং মহাথের, ধর্মরক্ষিত। বৌদ্ধধর্ম নৈতিক শিক্ষা, জাতীয় শিক্ষাক্রম ও পাঠ্যপুস্তক বোর্ড, বাংলাদেশ। ২০১৭। পৃ.-৭৭।
১০) বসু, গৌতম। জানা, সত্যসৌরভ। ভারতবর্ষের ইতিহাস, আদি মধ্যযুগ। প্রগতিশীল প্রকাশক, কলকাতা। ২০১০। পৃ.-২৫৫।
১১) বড়ুয়া, সুমঙ্গল। বড়ুয়া, সুকোমল এবং মহাথের, ধর্মরক্ষিত। বৌদ্ধধর্ম নৈতিক শিক্ষা, জাতীয় শিক্ষাক্রম ও পাঠ্যপুস্তক বোর্ড, বাংলাদেশ। ২০১৭। পৃ.-৭৮।
১২) কমল, কুলশ্রেষ্ঠ। "ভারতীয় দর্শনের সূত্রে পরিবেশ সচেতনতা।" ধনধান্যে, যোজনা, ভলিউম-৫৬, ইস্যু নং-৮, পৃ.-৩৮।
১৩) হালদার (দে), মনিকুন্তলা। বৌদ্ধধর্মের ইতিহাস। মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা। ২০২১। পৃ.-৪০১।
১৪) চৌধুরী, সুকোমল।গৌতম বুদ্ধের ধর্ম ও দর্শন। মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা। ২০২১। পৃ.-২০।
১৫) শর্মা, রাম শরণ। প্রাচীন ভারত। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ২০১৭। পৃ.-৭০।
১৬) তদেব। পৃ.-৭০।
১৭) ভট্টাচার্য, অপরাজিতা। ভারতের ইতিহাস। প্রগতিশীল প্রকাশক, কলকাতা। ২০১২। পৃ.-৫২।
১৮) সেন, রণব্রত (সম্পা.)। ধম্মপদ। হরফ প্রকাশনী, কলকাতা। ২০১২। পৃ.-৮০।
১৯) হালদার (দে), মনিকুন্তলা। বৌদ্ধধর্মের ইতিহাস। মহাবোধি বুক এজেন্সী, কলকাতা। ২০২১। পৃ.-১২১।
২০) সান্যাল, ইন্দ্রাণী। গোস্বামী, গার্গী। ভারতীয় ধর্মনীতিঃ তথ্য ও তত্ত্ব। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ২০২৪। পৃ.-৯৬।
২১) তদেব। পৃ.-১০৬।
২২) স্বামী, বিদ্যারণ্য। বৌদ্ধ দর্শন ও ধর্ম। পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা। ১৯৯৯। পৃ.-১০১।

——